PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

Čemu Praxis ▲ O PRAKSI — B. Bošnjak: Ime i pojam »praxis« - G. Petrović: Praksa i bivstvovanje - P. Vranicki: Uz problem prakse - D. Grlić: Praksa i dogma - R. Supek: Dijalektika društvene prakse ▲ PORTRETI I SITUACIJE — D. Pejović: J-P. Sartre ▲ MISAO I ZBILJA — M.Kangrga: Filozofe, šta misliš ▲ DISKUSIJA — P. Vranicki: O koegzistenciji ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE — O knjigama K. Axelosa, E. Blocha, V. Ehrlich, E. Finka, H. Lefebvrea, S. Lukića, R. Tuckera, A. Schmidta i drugih ▲ FILOZOFSKI ŽIVOT — O internacionalnom filozofskom kolokviju u Royaumontu i o drugim filozofskim skupovima

1 · 1964

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:
Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Danilo Pejović, Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki

Glavni i odgovorni urednici:
Danilo Pejović i Gajo Petrović

Sekretar redakcije:
Zlatko Posavac

Časopis PRAXIS izdaje **Hrvatsko filozofsko društvo,** Zagreb. Izlazi u jugoslavenskom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u engleskom izdanju (na engleskom jeziku). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno (početkom svakog neparnog mjeseca) od septembra 1964. godine. Englesko izdanje izlazi tromjesečno (u januaru, aprilu, julu i oktobru) od januara 1965. godine.

Pojedini primjerak jugoslavenskog izdanja stoji 160 dinara (u inozemstvu 0,60 dolara). umlhw umlh umlh umlh umlh umlh umlhrdgov

Redovna pretplata za jugoslavensko izdanje iznosi: (a) **za Jugoslaviju:** za 1964. godinu (2 broja) — 250 dinara, za 1965. godinu (6 brojeva) — 750 dinara, za 1964. i 1965. godinu (8 brojeva) — 1.000 dinara; (b) **za inozemstvo:** za 1964. godinu (2 broja) — 1 dolar, za 1965. godinu (6 brojeva) — 3 dolara, za 1964. i 1965. godinu (8 brojeva) — 4 dolara.

Članovi Jugoslavenskog udruženja za filozofiju, studenti svih jugoslavenskih univerziteta i drugih visokoškolskih ustanova, te učenici svih vrsta škola mogu koristiti slijedeću **povlaštenu pretplatu na jugoslavensko izdanje:** za 1964. godinu (2 broja) — 200 dinara, za 1965. godinu (6 brojeva) — 600 dinara, za 1964. i 1965. godinu (8 brojeva) — 800 dinara. Šaljući novac za povlaštenu pretplatu članovi Jugoslavenskog udruženja za filozofiju treba da na poleđini navedu u koje su republičko društvo učlanjeni (npr. »član Hrvatskog filozofskog društva«), a studenti i učenici — naziv svog fakulteta odnosno škole (npr. »student Filozofskog fakulteta u Sarajevu«, »učenik I gimnazije u Beogradu«).

Pojedini primjerak engleskog izdanja stoji u Jugoslaviji 750 dinara (u inozemstvu dolara 1.25).

Pretplata za englesko izdanje za 1964. godinu (4 broja) iznosi: **za** Jugoslaviju 2.000 dinara (za inozemstvo 4 dolara).

Pretplata se uplaćuje na žiro-račun časopisa PRAXIS broj 400—17—608—86. Na uplatnici treba čitko napisati ime i adresu pretplatnika, a na poleđini uplatnice godinu za koju se pretplata uplaćuje.

Za sve informacije i reklamacije u vezi s pretplatom i isporukom časopisa treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Đ. Salaja b. b.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, SEPTEMBAR — OKTOBAR 1964. GODINA I BROJ 1.

SADRŽAJ

Čemu Praxis 3

O PRAKSI

Branko Bošnjak: Ime i pojam »praxis« . . 7
Gajo Petrović: Praksa i bivstvovanje . . 21
Predrag Vranicki: Uz problem prakse . . 35
Danko Grlić: Praksa i dogma 43
Rudi Supek: Dijalektika društvene prakse . 54

PORTRETI I SITUACIJE

Danilo Pejović: Jean-Paul Sartre 66

MISAO I ZBILJA

Milan Kangrga: Filozofe, šta misliš? . . 82

DISKUSIJA

Predrag Vranicki: O koegzistenciji . . 99

PRIKAZI I BILJEŠKE

Milan Kangrga: Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx 105
Dan lo Pejović: Ernst Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie 110
Predrag Vranicki: Henri Lefebvre, Critique de la vie quotidienne II 112
Danilo Pejović: Kostas Axelos, Marx-penseur de la technique 115
Gajo Petrović: Robert Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx 117
Zlatko Posavac: Sveta Lukić, Estetička čitanka 122
Rudi Supek: Vera S. Ehrlich, Porodica u transformaciji . . 126
Branko Bošnjak: Ludvik Vrtačić, Einführung in den jugoslawischen Marxismus-Leninismus 128
Danko Grlić: Eugen Fink, Nietzsches Philosophie . . . 130
Zlatko Posavac: Istorija estetiki I 131

FILOZOFSKI ŽIVOT

Danko Grlić: Internacionalni kolokvij o Nietzscheu u Royaumontu 137
Kratke informacije o filozofskom životu 140

IN MEMORIAM

Palmiro Togliatti . . 143

ČEMU PRAXIS?

Ima toliko mnogo časopisa danas, a toliko malo ljudi koji ih čitaju! Čemu, dakle, još jedan časopis?

Usprkos preobilju časopisa čini nam se da nemamo takav kakav mi želimo: filozofski časopis koji nije usko »stručan«, filozofski časopis koji nije samo filozofski, nego raspravlja i o aktuelnim problemima jugoslavenskog socijalizma i suvremenog svijeta i čovjeka. Ne želimo filozofski časopis u tradicionalnom smislu, ali ne želimo ni opću teorijsku revju bez središnje misli i bez određene fizionomije.

Ideja da se pokrene takav časopis nije potekla iz puke želje da se realizira još jedna teorijski moguća fizionomija časopisa; ideja je potekla iz uvjerenja, da je časopis te vrste živa potreba našega vremena.

Socijalizam je jedini ljudski izlaz iz teškoća u koje se zaplelo čovječanstvo, a Marxova misao - najadekvatnija teorijska osnova i inspiracija revolucionarnog djelovanja. Jedan od osnovnih izvora neuspjeha i deformacija socijalističke teorije i prakse u toku posljednjih decenija treba tražiti baš u previđanju »filozofske dimenzije« Marxove misli, u otvorenom ili prikrivenom negiranju njene humanističke biti. Razvoj autentičnog, humanističkog socijalizma nemoguć je bez obnove i razvoja Marxove filozofske misli, bez produbljenijeg proučavanja djela svih značajnih marksista i bez doista marksističkog, nedogmatskog i revolucionarnog pristupa otvorenim pitanj ma našega vremena..

Suvremeni svijet još je uvijek svijet ekonomske eksploatacije, nacionalne neravnopravnosti, političke neslobode, duhovne praznine, svijet bijede, gladi, mržnje, rata i straha. Starim tjeskobama pridružile su se nove: Atomsko razaranje nije samo moguća budućnost; ono se već danas realizira kao mora i strepnja što svakodnevno truje naš život. Čovjekovi sve veći uspjesi u stvaranju sredstava za »pokoravanje« prirode sve uspješnije ga pretvaraju u pomoćni instrument njegovih instrumenata. A pritisak masovne bezličnosti i naučne metode »obrađivanja« masa sve se više suprotstavljaju razvoju slobodne ljudske ličnosti.

Ne treba potcjenjivati svjesne napore što ih čine progresivne društvene snage da se savlada sadašnje nehumano stanje i ostvari jedan bolji svijet. Ne treba zaboraviti ni znatne uspjehe koji su borbom postignuti. Ali ne treba previdjeti, da ni u onim zemlja-

ma, gdje se vrše napori za ostvarenje doista ljudskog društva, nasljeđeni oblici nehumanosti nisu savladani i da se pojavljuju i deformacije kojih ranije nije bilo.

Filozof ne može ravnodušno promatrati sva ta zbivanja, ne zato što u teškoj situaciji treba da pomogne svatko, pa među ostalima i filozof, nego zato što su u korijenu svih tih teškoća problemi čije je rješenje nemoguće bez sudjelovanja filozofije. Ali ako suvremena filozofija želi da bitno pridonese rješavanju suvremene svjetske krize, ona se ne smije svesti na proučavanje i interpretiranje svoje vlastite historije; ona ne smije biti ni školsko građenje sveobuhvatnih sistema; još manje samo analiza metoda suvremene nauke ili opisivanje svakodnevne upotrebe riječi. Ako želi da bude misao revolucije, filozofija se mora okrenuti bitnim bremenima suvremenog svijeta i čovjeka, a ako želi da dopre do biti svakodnevice, ona se ne smije ustezati da se od nje i prividno uda i zaranjajući u dubine »metafizike«.

U skladu s ovakvim shvaćanjima, želimo časopis koji neće biti filozofski u onom smislu u kojem je filozofija samo jedno posebno područje, jedna naučna disciplina, strogo odvojena od svih ostalih i od svakodnevnih problema čovjekova života. Želimo filozofski časopis u onom smislu u kojem je filozofija misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja.

Naslov Praxis odabran je zato što »praksa«, taj centralni pojam Marxove misli, najadekvatnije izražava skiciranu koncepciju filozofije. Upotreba grčkog oblika riječi ne znači da ovaj pojam shvaćamo onako, kako je shvaćen negdje u grčkoj filozofiji. Činimo to zato da se ogradimo od pragmatističkog i vulgarno-marksističkog shvaćanja prakse i naznačimo da smjeramo na izvornog Marxa. Pored toga grčka riječ, čak i kad nije shvaćena točno u grčkom smislu, može poslužiti kao podsjetnik da, poput starih Grka misleći o onome najsvakodnevnijem, ne previđamo ono što je u njemu nesvakodnevno i bitno.

Pitanja o kojima želimo raspravljati prelaze okvire filozofije kao struke. To su pitanja u kojima se susreću filozofija, nauka, umjetnost i društveno djelovanje, pitanja koja se ne tiču samo ovog ili onog fragmenta čovjeka, ni samo ovog ili onog pojedinca, već čovjeka kao čovjeka. U skladu s orijentacijom na probleme koji se ne mogu zatvoriti ni u jednu posebnu struku, pa ni u stručno shvaćenu filozofiju, nastojat ćemo i okupiti suradnike. Želimo da u časopisu sudjeluju ne samo filozofi, već i umjetnici, književnici, naučenjaci, javni radnici, svi oni koji nisu ravnodušni prema životnim pitanjima našeg vremena.

Bez razumijevanja biti Marxove misli nema humanističkog socijalizma. Ali naš program nije da se interpretacijom Marxove misli dođe do njenog »tačnog« razumijevanja i da se ona u tom »čistom« obliku samo »brani«. Nije nam stalo do konzerviranju Marxa, već do razvijanja žive revolucionarne misli inspirirane Marxom. Razvijanje takve misli zahtijeva široku i otvorenu diskusiju, u kojoj će sudjelovati i nemarksisti. Zato će naš časopis

objavljivati ne samo radove marksista, već i radove onih koji se bave teo.ijskim problemima što nas tište. Smatramo da razumijevanju biti Marxove misli mogu prije pridonijeti njeni inteligentni kritičari, nego ograničeni i dogmatski pristalice.

Mišljenja sadržana u pojedinim radovima ne treba pripisivati redakciji nego potpisanim autorima. Kao što će čitaoci imati prilike da se uvjere, ni članovi redakcije ne slažu se u svemu. Objavljivanje bilo kojeg rada u časopisu, bez obzira na to da li autor jest ili nije član redakcije, ne znači da je redakcija suglasna s gledištima autora; to samo znači da redakcija smatra rad relevantnim prilogom diskusiji o aktuelnim problemima suvremenog svijeta i čovjeka.

Časopis Praxis izdaje Hrvatsko filozofsko društvo, a sjedište mu je u Zagrebu. To se izražava i u sastavu redakcije. Međutim, problemi Hrvatske ne mogu se danas raspravljati odvojeno od problema Jugoslavije, a problemi suvremene Jugoslavije ne mogu se izolirati od velikih pitanja suvremenog svijeta. Ni socijalizam ni marksizam nije nešto usko nacionalno, pa marksizam ne može biti marksizam, ni socijalizam—socijalizam, ako se zatvara u uske nacionalne okvire.

U skladu s ovakvim shvaćanjima časopis će raspravljati ne samo o nekim specifično hrvatskim ili jugoslavenskim temama, nego također i u prvom redu o općim problemima suvremenog čovjeka i suvremene filozofije. I pristup temama bit će socijalistički i marksistički, dakle internacionalistički. Uz suradnike iz Hrvatske nastojat ćemo okupiti suradnike iz drugih jugoslavenskih republika i iz dr. gih zemalja, pa i s drug.h kontinenata, a uz jugoslavensko izdanje časopisa (na hrvatsko-srpskom jeziku) izdavat ćemo i internacionalno izdanje (na engleskom i na francuskom jeziku). Svrha internacionalnog izdanja nije »reprezentiranje« jugoslavenske misli u inozemstvu, nego stimuliranje međunarodne filozofske suradnje u raspravljanju o odlučnim pitanjima našega vremena.

Ne smatramo da naš časopis može »riješiti«, pa čak ni staviti na diskusiju sve akutne probleme suvremenog svijeta. Nešto tako nećemo ni pokušavati. Pokušat ćemo da se koncentriramo na neka od ključnih pitanja. Zato se časopis neće formirati samo na osnovu pojednih slučajno prispjelih priloga, već će u prvom redu redakcija pokretati određena pitanja koja smatra značajnim i prikladnim za raspravljanje. Nadamo se da će nam u izboru tih tema pomagati suradn.ci i čitaoci.

Usmjeravajući časopis na goruća pitanja suvremenog svijeta i filozofije, redakcija će nastojati da se u časopisu njegaje nepoštedna kritika postojeće zbilje. Smatramo da je kritičnost koja ide do korijena stvari ne prezajući ni od kakvih konsekvencija jedna od bitnih karakteristika svake prave filozofije. Također mislimo da nitko nema monopol ni izuzetno pravo na bilo koju vrstu ili područje kritike. Nema nijednog općeg ni specijalnog pitanja koje bi bilo samo unutrašnje pitanje ove ili one zemlje ili privatno pitanje ove ili one društvene grupe, organizacije ili pojedinca. Međutim smatramo da je prvenstven zadatak marksista i socijalista poje-

dinih zemalja da uz opće probleme suvremenog svijeta kritički osvjetljavaju probleme svoje vlastite zemlje. Primarni je zadatak jugoslavenskih marksista, na primjer, da kritički raspravljaju o jugoslavenskom socijalizmu. Takvim kritičkim raspravljanjem jugoslavenski marksisti mogu najviše pridonijeti ne samo svom vlastitom već i svjetskom socijalizmu.

Ako naš časopis »prisvaja« pravo na kritiku koja nije ograničena ničim izuzev prirode kritizirane stvari, to ne znači da za sebe tražimo privilegirani položaj. Smatramo da »privilegij« slobodne kritike treba da bude opći. Time ne želimo reći da svaki plod slobodne kritike mora biti »dobar«: »Slobodna štampa ostaje dobra čak i ako proizvodi loše proizvode, jer su ti proizvodi apostati od prirode slobodne štampe. Kastrat ostaje loš čovjek čak i ako ima lijep glas«. (K. Marx)

Ako sve može da bude predmet kritike, od toga ne smije biti izuzet ni časopis Praxis. Ne možemo unaprijed obećati da ćemo se slo iti sa svim prigovorima, ali ćemo pozdraviti svaku javnu kritičku diskusiju o časopisu. Smatramo da čak ni potpuno nenaklona kritika ne mora biti loš znak: »Povika njenih neprijatelja ima za filozofiju isto značenje kao prvi plač djeteta za plašljivo osluškujuće uho majke, to je životni krik njenih ideja koje su razbile hijeroglifsku propisnu ljusku sistema i iščahurile se u građane svjeta«. (K. Marx)

Naravno, nije naš cilj da izazovemo »poviku« protiv sebe. Naša je osnovna želja da prema svojim mogućnostima pridonesemo razvoju filozofske misli i ostvarenju humane ljudske zajednice.

IME I POJAM PRAXIS

Branko Bošnjak

Dijalog o pojedinim pojmovima nužno mora imati u vidu kontinuitet, tj. imanentnost određenog razvoja. Šta to znači? Zašto je potrebno da se, prije nego idemo u razmatranje nekog problema, obavijestimo što je o tome mišljeno prije? Nije li to nepotrebno uvođenje nekog pojma u historiju, koja već time što je prošlost ne mora biti tema koja nešto govori nama danas? Za prirodne nauke to bi tako moglo izgledati. No za filozofiju povijest filozofije je sastavni dio filozofiranja. Stoga je istraživanje povijesti filozofskih problema put u duhovni opseg i sadržaj filozofskog mišljenja uopće. Kada se spozna što je prije mišljeno, mogu se izbjeći prijašnje zablude, a vide se i ranija pozitivna dostignuća. Kontinuitet otkriva svoju bit, razvoj i utjecaj.

Takav metodološki pristup potreban je i u tumačenju pojma »praxis« U interpretiranju Marxova pojma prakse pojavljuju se danas veoma oprečne teze. Kako je to moguće? Do različitih shvaćanja dolazi zbog toga što nije uvijek jasno određen sadržaj pojma o kojem se govori. Može li se u interpretiranju prihvatiti mogućnost, da ima pojmova o kojima svi znamo što znače? To se može pretpostaviti, ali time nije garantirana jasnoća i određenost.

Pojam praxis treba da izrazi bit ljuske egzistencije. Interpretiranje prakse pretpostavlja određenu filozofiju kao cjelinu. A istina je baš cjelina razvoja. To znači, da se o početku može govoriti tek na kraju, odnosno, da kraj pokazuje u biti ono što je bilo u samom početku. Početak bez završetka nije ni početak, jer čiji bi bio početak, kada ništa iz njega ne slijedi.

Čim je termin praxis postao obilježje ljudske aktivnosti, više nije u sebi zadržao istoznačnost sadržaja. Problem u tom smislu ni danas nije drugačiji.

Pogledajmo ukratko filozofski razvoj pojma praxis da bismo iz cjeline vidjeli razlike, a u razlikama povijesno shvaćanje čovjekova mjesta u svijetu bitka. Na toj osnovi otvorit će se i horizont za daljnje istraživanje.

PRAXIS U MITOLOGIJI

Grčku riječ πρᾶξις(jonski: πρῆξις, glag.: πρᾶσσω) možemo prevesti sa: djelovanje, aktivnost, praksa. Pojam praxis ima dugu i povijest i pretpovijest. Sviiet mitova također govori o praksi U to vrijeme shvaćanje čovjekova postojanja bilo je nerazdvojno od idealnog odnosa prema svijetu bogova. Za sve je bilo mjesta. Bogovi su svoje funkcije dobro razgraničili, jer su to radili i ljudi na zemlji. Tako je zemlja postala uzor neba.

Praxis je najprije samostalno božje ime. Pojedinosti o tome nemamo. No ipak znamo, da je čovjek u svijetu bogova tražio postojanost i sigurnost za svoje djelovanje. Božanstvo Praxis bilo bi čovjekov uopćeni izraz za zemaljsku egzistenciju. To božanstvo moglo je imati zaštitnu ulogu u svemu što čovjek radi. Stoga nije bezrazložno što neki autori tvrde da je u početku sve ljudsko djelovanje bilo obuhvaćeno u dva pojma. To su bile dvije Muze, koje su imale veoma adekvatna imena ljudskog načina egzistiranja. Ta imena su: *Theoria i Praxis*.[1] Pored tog općeg značenia Praxis ima svoje mjesto i na području erosa. Boginja Afrodita imala je mnogo hramova. Kultovi posvećeni boginji ljubavi bili su uvijek masovno posjećeni. Grad Megara imao je također veliko svetište Afrodite. Prema sačuvanim tekstovima znamo da su Megarani svoju Afroditu zvali Praxis.[2] Ona je bila zaštitnica zaljubljenih, braka i porodice. Boginja Praxis predstavljala je ljudski ideal i nadu.

U svijetu Homerovih mitova praxis se već pušta na realno tlo ljudskog života. To je sada kategorija koja ljudima pokazuje i njihove napore i granice do kojih mogu doći. U Odiseji (3,72) praxis je posao koji se obavlja u određenoj namjeri, tj. točno se zna što se hoće i želi postići. Tu je praxis suprotnost nekom uzaludnom radu koji nastaje zbog nedovoljne odluke ili promišljenosti. U tekstovima Odiseje praxis već obuhvaća djelovanje pojedinca i čitavog naroda. Na primjer, u Odiseji (3.82) čitamo stih: »Nije narodni posao (prexis), već moj je što ću ti reći«. Osim toga praxis označuje i uzaludan napor, tj. posao koji ne može prevladati postojeće zapreke (na primjer, uzaludan plač).[3] Nije to razočaranje, već realnost. Jednom čovjek može biti zadovoljniji, ali događa se i ono što nije samo u vlastitoi moći. I tu je ostao pojam praxis kao izraz i dokaz čovjekove prisutnosti, iako se objektivno događanje ne može prenijeti u tok ljudske volje i potrebe.

Mit nam je pokazao svoj sadržaj i opseg. Praxis je božanstvo, ljubav, svakodnevno djelovanje, briga pojedinca i čitavog naroda.

U daljnjem razvoju mišljenja praxis će ostati isključivo na realnom tlu. Ljudski život postajao je sve više problem čovjeka, a sve manje eshatološki ideal.

---

[1]) Ovdje nije mjesto da se o tom problemu ulazi u pojedinosti i u različite teze u literaturi.

[2]) Ime Praxis ne mora biti izvedeno (kao skraćenica) od Praxithea (atička junakinja) kao što misle neki autori, jer se u tekstovima (na primjer kod Euripida) nalazi pojam praxis i u značenju ljubavnih odnosa.

[3]) Odiseja 10,202; 10,568; Ilijada 24,524; 24,550.

TERMIN PRAXIS U FILOZOFIJI

U grčkoj filozofiji pojam praxis kao problem i djelovanja i mišljenja susrećemo jasno izražen u atomiste *Demokrita*. To nije slučajno, jer Demokrit je pokušao zasnovati principe etike na racionalnom shvaćaniu svijeta i života. Uloga čovieka velika je i odgovorna, jer čovjek je pozvan da sam sebe održava i razvija. Stari mudrac razmišlja o atomima kozmosa. No i čovjek dolazi do osnove koja se dalje ne dijeli (atomon). To su etički principi koji stoje kao temelj opstanka. U fragmentu 177 Demokrit kaže, da dobar govor (logos) ne zamračuje loše djelo (praxis) »niti se dobro djelo zatire klevetnim govorom.« Dobra praksa ne treba da se boji za sebe. To je poruka starog mislioca svima koji mogu razložno misliti. A tko tako ne misli, sam se isključuje iz konstruktivnog dijaloga.

Shvaćanjem djelovanja i zbilinosti čovjek može da spozna da se ne može sve do kraja predvidjeti. Ima događaja koji se ne mogu unaprijed znati. Nije to iracionalno, već složenost koja se ispoljava u sastavu različitih utjecaja. Stoga je veoma značajan problem početka i završetka nekog djelovanja. Demokrit s pravom kaže, da se početak praxisa nalazi u čovjekovoj smionosti (tolma), no »gospodarica kraja praxisa je sreća (slučaj)«. Inak je umitno savjetovati se prije čina (praxisa) nego razmišljati potom (fr. 66). Ljudski život treba da je stalno usmjeren na praxis. »Težiti valja na kreposna djela i čine, ne na riječi« (fr 55). No tko oklijeva ostavlja djela nedovršena (fr 81).

Tu je već uopćeno značaino iskustvo: nisu važne riječi, već djela, ne prazan govor, već realna akcija. Čovjek je ono što čini i što učini. Te misli ostaju uvijek aktuelne.

Problem kreposne prakse i kreposnih djela treba da postane čovjekov najvažniji cilj. To će čovjek postići ako teži za onim što je trajno i plemenito. Time Demokritov problem racionalističke etike otvara horizont i političkoj praksi, koja treba tačno da zna u čemu je čovjekova čovječnost. Borba za čovječnost treba da bude osnovni sadržaj političke prakse. Stoga je Demokrit i rekao: »Siromaštvo u demokratiji toliko je vrednije od takozvanog blagostanja kod vladalaca, koliko je vrednija sloboda od ropstva (fr 251)«. Biti sluga bogatom ne može biti politički ideal prave političke prakse.

U Platonovoj filozofiji pojam praxis ima više aspekata. Platon s pravom smatra da je za život veoma važna praksa države. Svaka država mora se pobrinuti da ima takvo uređenje, da lako razlikuje pravednu i nepravednu praxis. Da bi čovjek mogao pravedno postupati, tj. ostvarivati pravednu praxis, mora najprije sebe izgraditi u harmoničnu ličnost. Platon opravdano misli da bavljenje filozofijom omogućuje metamorfozu ličnosti. Ako netko izučava probleme kozmosa, mora i sam postati »kozmios« tj. skladan. Tri dijela duše (umni, srčani i požudni) treba da čine

harmoniju. Tek tada, kaže Platon, može čovjek pristupiti djelovanju bez razlike o čemu se radi: da li o imetku, njezi tijela, ili pak o državnim ili privatnim poslovima. U svim tim postupcima bit će ona praxis pravedna i lijepa koja odgovara osnovnim shvaćanjima harmonije postojanja. Mudrost će biti samo ono znanje koje takvoj praksi služi kao putokaz. Sada je jasno, da će nepravedna praxis biti djelovanje koje izaziva disharmoniju. Takvoj praksi nije načelo mudrost, nego glupost (Država, IV 17). Pravedna država bori se za opće dobro. Na takvoj sadržajnoj osnovi može se realizirati pravedna praxis (Drž. VI 16.).

Pojedinac u društvu i državi ima svoje obaveze. Nesumnjivo je. da su dužnosti pretpostavka društvenog egzistiranja. U izvršavanju takvih dužnosti prema sebi i drugima praxis se pojavljuje ili ako dobrovoljna ili pak kao nedobrovoljna (Drž. X. 7 i X 5) Platon smatra da je izvršenje praxisa praćeno uzbuđenjem u duši, te nije moguće cjelokupnu praxis staviti u te dvije kategorije dobrovoljnog i nedobrovoljnog djelovanja. Na primjer, ako netko učini nešto u srdžbi, tada bi ta praxis bila sredina između spomenutih kategorija (Zakoni IX 8).

Nastavljajući tradiciju Sokratove filozofije da se pojmovi u etici mogu učiti i da je krepost identična sa znanjem, Platon tvrdi da je pravu praxis moguće realizirati znanjem (Alk. I, 117 D). Na osnovu prave prakse čovjek postiže osobno zadovoljstvo i duševni mir. To je put u etičko blaženstvo. Spoznaja (epistemе) i praxis u samom životnom djelovanju ipak nisu uvijek u skladu. Mnogi vide što bi trebalo da čine, a ipak tako ne postupaju. To iskustvo saopćava rimski pjesnik stihom: Video meliora proboque. deteriora sequor. Budući da dolazi do nesklada između spoznaje i djelovanja, potrebno je govoriti o različitim načinima praxisa[1].

U svojim tekstovima Platon ističe i problem ocjenjivanja praxisa. Da li o vrijednosti praxisa odlučuje vanjski uspjeh? Platon u *Apologiji* (C. 16) piše, da o vrijednosti praxisa ne odlučuje vanjski uspjeh. On tu ima u vidu Sokratovu smrt. Kriterij za praxis nije samo praksa, odnosno uspjeh ili neuspjeh, već pozitivni principi na kojima treba da se odvija povijesno događanje. Psihološki je potpuno shvatljivo i prihvatljivo kad Platon kaže, da je sam pokušaj dobre prakse u svojoj biti dobar, bez obzira da li će taj pokušaj uspjeti ili ne (vidi Fedar c. 58 i Gorgija c. 62). Tko postupa dobro dobar je čovjek. Svatko tko se bavi ispravnom praksom (Eu prattein) sretan je i blažen, a tko se bavi lošom praksom loš je i nesretan (Drž. I). Odlučujuće u praksi nije samo *što* se radi nego i to *kako* se radi (vidi Gozba, c. 8 i 9). To znači da se za postizanje cilja ne mogu upotrebljavati sva sredstva, kao što je na primjer mislila epoha inkvizicije.

Platonove ideje o praxisu imaju kriterij u njegovoj filozofiji. Bit je platonizma da se u prolaznom shvati neprolazno. To

[1] Taj problem obrađuje Platon u dijalogu Protagora.

je mjerodavno i za teoriju i za praksu. Stoga je Platonov ideal države takav, da mora vrijediti stalno. Ne smije se mijenjati. Ako se mijenja, znači da je nezavršen. Praxis najbolje mogu primjenjivati filozofi, jer znaju svijet ideja.

Platonov problem praxisa vrijedi kao problem i danas. Pitanje se svodi na ovo: može li država kao cjelina osigurati idealnu praxis, koja bi ujedno bila i opća pravednost, u kojoj bi pojedinci našli svoje pravo i odovarajuće mjesto. Takav se ideal čini kao utopija. Ako je država jedini realizator praxisa na čelu sa svojim vladarem, onda je diskusija i o vladaru i o takvoj državi uvijek otvoren problem. Na osnovu čega se može znati da je nađen idealan vladar? To se ne može znati po riječima, već po djelima. Time smo nužno upućeni na proces koji ne dolazi do svog kraja. Stalan put u praxisu je jedino što preostaje. Stoga svaki ideal postaje relativan, tj. povijestan. A to je već dokaz da praxis platonizma nema potrebne povijesne okvire.

Ideal je mogao ostati. Ali za život je i te kako važno, što se može ostvariti i kako da se to postigne. Ljudi ne žive samo u apstraktnim kategorijama. To je Aristotelu bilo mnogo jasnije nego Platonu. Kad je rekao da je istina iznad Platona, Aristotel je imao u vidu ne samo Platonovu teoriju, nego i problem primjene tog učenja u ljudskom životu.

Kod *Aristotela* pojam praxis ima već i specifična određenja. Nije problem samo to da se istraži odnos pojedinih mogućnosti u opsegu ljudske aktivnosti. Treba općenito odrediti kriterij za mnoge kategorije ljudskog života. Gdje se tu može početi? Možemo li na primjer odrediti kada je neki čovjek dobar? I Platonu je bilo značajno da istražuje da li je teško *biti* dobar ili je teško *postati* dobar. Aristotel u Nikomahovoj etici raspravlja među ostalim i o tome koliko vremena treba da se ljutimo na čovjeka koji je prema nama loše postupio. To je etički problem. Ali kako će se to rijesiti? Da li je Pitagora imao pravo kad je rekao da je sve broj i brojni odnos. Ima u tome mnogo ljudskog iskustva. Ako hoćemo biti pravedni, onda na dobra djela treba uzvraćati dobrim djelima. Time se već postiže Pitagorovski brojni odnos. Dakle, ipak se pitanje prenosi na realno tlo. A to je shvaćanje praxisa i njegovih modusa.

Aristotelu je jasno da se kriterij dobra ne može tretirati kao apstraktna kategorija. On tvrdi da se apstraktno može govoriti o lijepom, ali ne i o dobrom. Aristotel piše da je sadržaj dobra uvijek u vezi sa djelovanjem (en praxei), a lijepo se nalazi i kod nepokretnih bića (Met. 1078 a 31). Dobro se susreće samo u oblasti *praktičnog života* i to kod bića koja se kreću. Samo mišljenje bez djelovanja ne donosi sadržajne promjene. Budući da čovjek nije samo svijest, egzistencija bez prakse bila bi nemoguća.

Praxisom se može dokazivati i nužnost logičkih aksioma (identitet, protivrječnost, isključenje trećeg). Aristotel navodi veoma očite primjere za to. Ako bi netko tvrdio da je isto ono što sebi protivrječi, onda bi se moglo upitati zašto, na primjer, netko ide u Megaru, kad treba tamo ići, a ne sjedi kod kuće u Ateni, smatrajući da je isto ići i ne ići. Ili kad putom naiđe na

neku provaliju, neće mu biti svejedno hoće li je zaobići ili će u nju pasti. Aristotel zaključuje, da na osnovu praktičnog djelovanja svi ljudi donose sud o tome što je bolje, a što gore (Met. 1018 b 12 - 31).[1]

Kod Aristotela praxis je takvo djelovanje, u kojem je sadržan *cilj* koji proizlazi iz suštine samog bića. Nijedno djelo koje ima svoj završetak (granicu) nije svrha (telos) samo sebi, nego je usmjereno prema nekom cilju. *Praxis je dakle, djelovanje u kojem postoji svrha* (Met. 1048 b 18 - 35). Vršenje praxisa putem kretanja Aristotel zove određenim stanjem.

Da li praxis i kretanje nečega imaju granicu? Nesumnjivo. Granica je krajnja tačka nečega, tj. cjelina preko koje nije moguće dalje ići. Tu je i oblik tog bića (eidos) kao kraj svake stvari (to telos). Taj kraj je krajnja tačka kretanja i praksa. Da bi se to spoznalo, treba istražiti i problem mišljenja.

Aristotel smatra da se filozofija može nazvati nauka o istini. Cilj sveg teorijskog istraživanja je istina, a praktičnog istraživanja djelo (ergon). Kad praktičari istražuju odnose u svijetu bića, onda oni ne traže uzrok po sebi (to je problem prve filozofije), nego ono što je sada i na što se to sada odnosi. Tu počinje problem teorije i empirije. U početku svoje Metafizike Aristotel obrazlaže, kako je čovjek mišljenjem i pamćenjem došao do iskustva (empeiria). Iskustvo je nalik na znanje (episteme) i na umijeće (tehne). Dakle, znanje i umijeće stječu se iskustvom. Bez iskustva dolazi se samo do slučaja (tyhe). Iskustvo je dakle rezultat određenog praxisa (djelovanja). Ljudi sa iskustvom često su sposobniji od onih koji samo znaju, a nemaju iskustva.

Znanje ima prednost pred empirijom, jer onaj koji zna, zna uzrok (aitia). Dakle, on zna »zašto«, a praktičar zna samo »šta«. Aristotel smatra da su teorijske nauke ispred praktičkih i od njih su važnije. U traženju onog »zašto« to je nesumnjivo tako.

Nijedno ljudsko djelo ne nastaje bez čovjeka koji radi. Praxis kao djelovanje isto je što i *htjeti* (to proaireton). Dakle, stvaralačka praxis vezana je uz slobodnu volju (Met. 1025 b 20 - 25).

Kad Aristotel kaže da je djelovati i htjeti isto (to auto gar to prakton kai to proaireton), onda ima u vidu jedinstvenost ljudskog mišljenja. Jedino je čovjek stvaralac. Čovjek je nosilac svih mogućih aktivnosti. Pojam praxis samo je dio ljudskog djelovanja u svijetu bića. O tom problemu Aristotel ima veoma jasno određenje. U Met. 1025 b 20 - 25 Aristotel kaže da je svaka misao (dianoia)[2] *ili praktična ili umjetničko-stvaralačka ili teorijska* (hoste ei pasa dianoia e praktike e poietike e theoritike . . .). To znači da se ljudska misaona i duhovna aktivnost

---

1) Tu je jasan stav da je praksa kriterij istine. Ovdje dodajem, da takvo shvaćanje nije strano ni skolastici. Npr. Anselm dokazuje da je djelovanje mjerodavno za određenje istine. Istina počiva u bitku stvari. Ako bismo se, kaže Anselm, nalazili na mjestu gdje ima ljekovitog i štetnog bilja, i ako bi nam netko govorio da je ovo bilje ljekovito a jeo ono drugo, onda bi bilo mjerodavnije ono što on radi nego što on govori (Anselm: Dialogus de veritate).

2) U Platonovoj filozofiji dianoia označuje spoznaju na području matematike.

odnosi: 1) na ljudsko djelovanje, 2) na umjetničko stvaranje i 3) na razmatranje problema (kojima se bavi prva filozofija, a zatim druge discipline). Prema tome *praktike* kao problem mišljenja samo je *dio* ljudske misaone aktivnosti. Iz gornje diobe vidimo da mišljenje ili radi, ili oblikuje, ili teoretizira (promatra).

Aristotelovo tumačenje praxisa sadrži već mogućnost razlikovanja kvaliteta praxisa. Da li je sve što se radi praxis? Odnosno, da li je »praxis« moguće upotrebljavati višeznačno? To je nesumnjivo. Kao što se »biće« upotrebljava višeznačno (npr. nije isto zdrava boja lica, zdrav kraj ili zdrav kijek), tako je i pojam praxis u svojoj upotrebi višeznačan. Kad Aristotel kaže da je praxis takvo djelovanje u kojem je sadržan cilj koji proizlazi iz biti samog bića, onda je jasno da će prema sadržaju bića ovisiti i dotični cilj koji će biti ostvarenje (entelehija) jedne mogućnosti, tj. određene prakse. Ako bi netko, na primjer, manje uzimao hrane da bi omršavio, onda to ne bi bila prava praxis (u gornjem smislu), jer tu cilj ne proizlazi iz same biti.

Praxis bi bilo ostvarenje onoga što još nije, a može da se ostvari prema sušitni same osnove (hypokeimenon). Dijalektički odnos između mogućeg i stvarnog je proces stalnih prelaza. Praxis bi bio kraj ili granica takvog razvoja. To bi značilo da je praxis ostvareni sadržaj. S tim u vezi je i Aristotelova misao, da se ljudska misaono-duhovna aktivnost ispoljuje ili kao praktična, ili umjetničko-stvaralačka ili teorijska. Tu pojam mišljenje možemo prevesti sa filozofija. Time bismo došli do podjele filozofije na teorijsku, praktičnu i poietičnu, što je Aristotel i učinio. U teorijsku filozofiju pripada teorija (prva filozofija, matematika, fizika) u praktičnu: etika, ekonomika, politika, a u poietičnu umjetničko stvaranje. Filozofija je opći izraz prakse. Ako bismo pod pojmom praksa shvatili samo praktični dio filozofije, onda bismo ono što je za Aristotela manje važno (jer teorija je ispred prakse) smatrali cjelovitom praksom. No to je samo dio prakse. Problem je složeniji. Čovjek je biće trovrsne aktivnosti. Ta trovrsna aktivnost je cjelina čovjekova bića. Neki se ljudi bave ovim, a drugi onim dijelom. Kod Aristotela još nema Marxova pojma cjelovitog čovjeka, u kojem se ne bi više ispoljavala otuđenost raspodjele rada. Aristotel je jasno odredio da postoje tri bitna područja ljudskog djelovanja. On ne traži rješenje za sva tri dijela u jednom nosiocu. Kod Aristotela riječ je o čovjeku kao stvaraocu koji ima svoje slobodno mjesto u polisu (zoon politikon). Bez aktivnosti u polisu čovjek nije u potpunom smislu čovjek. S tim u vezi Aristotel smatra da se ropstvo kao društveni sistem može objasniti iz prirode pojedinih ljudi. To je nepovijesno shvaćanje. Praxis je za Aristotela problem slobodnog građanina. Tu povijesnu uvjetovanost moramo imati u vidu kad govorimo o Aristotelu.

Prema izloženom tekstu vidimo, da kod Aristotela pojam praxis možemo interpretirati u užem i u širem značenju. U užem značenju praxis je ono što je predmet ljudskog praktičnog

djelovanja. Teorijski izraz toga je »filosofia praktike«. U širem značenju praxis je sinteza spomenuta tri područja koja obuhvaćaju ljudsko djelovanje, umjetničko stvaranje i čiste probleme teorije. Tumačenje te sinteze nije mogla dati epoha antike. To je problem novovjeke teorije i tehnike, a najcjelovitije se o tome vodi dijalog u filozofiji marksizma.

Iz *razdoblja helenizma* o pojmu praxis treba navesti jednu formulaciju koja je bitna za razvoj poslije Aristotela. To je tvrdnja (zabilježena kod Diogena Laertia), da je priroda učinila čovjeka sposobnim i za teoriju i za praksu. Za tu misao nalazimo mnogo argumenata u stoicizmu i njihovom kozmopolitizmu. Stoička ideja o čovjeku bila je veoma racionalna: nitko nije po prirodi rob. Aristotelove teze o ropstvu po prirodi bile su tada već smiješne.

Priroda kao ideal određivala je i bit prakse kao čovjekova djelovanja uopće. Taj problem osnovni je sadržaj stoičke etike. Cilj prakse je ideal mudraca. To je ujedno i završetak koji čovjeka uzdiže iznad bogova. Dakle, određenom praksom čovjek može postati najviše biće kozmosa. To je rezultat stoičkog shvaćanja praxisa. (O izvodima same ideje te prakse ovdje nije moguće detaljnije raspravljati).

U *rimskoj filozofiji* problem života i ljudskog djelovanja bio, je mnogo aktuelniji od čistog teoretiziranja. Rimljani su od filozofije tražili da ih uči djelovanju, a ne govorenju (facere docet philocophia non dicere). Stoga je u njihovom traženju grčkog naslijeđa bio veoma važan pojam praxis. To se vidi u tekstovima Seneke, Marka Aurelija i Epikteta.

U rimskoj filozofiji grčki pojam praxis preveden je na latinski sa: actio (glagol: ago, grčki: ἄγω). Mi bismo actio mogli prevesti sa: činjenje, djelovanje, djelatnost.

Problem praxisa nije mogao biti cjelovito riješen bez povijesnog interpretiranja čovjeka. Stoički čovjek prirode suviše je bio vezan za kozmos, a premalo za društvo i povijesno događanje. No, iako filozofi antike nisu problem vidjeli očima novovjekih mislilaca, oni su ipak otvorili pravi put. Taj put sastojao se u tezi da je problem čovjekove egzistencije problem njegove prakse. Iako su na to i u antici postojali različiti odgovori, ipak bit je bila točno shvaćena: ako hoćemo znati što je čovjek i kakvog čovjeka želimo, razgovarajmo o njegovom problemu prakse. Time je uočen cilj. A sadržaj je u samoj povijesti čovjeka.

POJAM PRAXIS U MARXOVOJ FILOZOFIJI. KRITIKA HEGELA I FILOZOFIJE UOPĆE

Stvarnost ili zbiljnost svijeta osnovni je problem Marxove filozofije. U okviru povijesti svijet postaje čovjekovo djelo. Baš tu počinje problem. Povijest nije samo ono što je prošlost. Povijesnost je način i opseg ljudske aktivnosti u svijetu bića. Čo-

viek bez povijesti ostao bi bezličan. Da bi se afirmirao, mora ostvariti svoju bit. Ta bit može se realizirati samo praksom kao sumom i sintezom čovjekova postojanja uopće.

Antički pojam prakse nije prevladao okvire pojedinačnog bića i njegova odnosa prema kozmosu. Svijet kozmosa nije mogao zamijeniti ljudsku povijest, niti je pojedinac u državi mogao postati potpuni nosilac povijesti. Stoga se dolazilo lakše i prije do teorije o čovjeku nego do njegove prakse.

U novijoj filozofiji značajan pokušaj sintezę odnosa teorije i prakse nalazimo u *Hegelovoj filozofiji*. Hegelov način interpretiranja ljudske egzistencije nije nikad bio samo apstraktan niz kategorija. Marx je u Hegelovoj *Fenomenologiji duha* spoznao realne probleme čovjeka i povijesti. Hegel je u eksplikaciji fenomena svijesti i duha došao i do problema procesa rada i odnosa na području djelovanja. Shvaćanje prakse ušlo je u sastavni dio razmatranja o teoriji. Čovjekova praksa ima različite načine ispoljavanja. No ta praktična strana nije za Hegela osnova čovjeka, već samo potvrda kretanja u svijetu duha, nešto što popunjuje misaone kategorije kretanja. Taj sadržaj uzet za sebe (izvan datih shema) pokazuje u svijetu konkretnosti realnu moć, jer je u suštini izraz određenih društvenih i povijesnih odnosa, u kojima se čovjek ispoljava svojim radom. Tu je i čovjekova praksa. O tom problemu Hegel saopćava mnogo pojedinosti. Odnos subjekt-objekt putem procesa rada sadrži i čovjekovu povijesnu aktivnost.

U Hegelovoj filozofiji čovjekovo je mjesto u svijetu, u neposrednosti koja ima svoje razloge i sadržaje. Stoga se Hegelov pojam prakse nalazi u imanentnosti zbivanja. Ta bit se često gubi u apstraktnom izlaganju. No opet ona je i prezentna. U Fenomenologiji duha Hegel piše da je ruka *ono po sebi svakog čovjeka* kao individualiteta. Pored organa govora, ruka je isto tako važna za čovjekovo ostvarenje. Ruka je oduhovljeni tvorac čovjekove sreće. »Može se reći, da je ruka ono što čovjek radi, jer po njoj kao dielatnome organu samoispunjavanja on je nazočan« (str. 175)[1] Hegel odobrava mišljenje koje tvrdi, da se ne može po licu nekog čovjeka zaključiti da li je pošten ili je lupež. »Pravi je bitak čovječji naprotiv njegovo djelo, u njemu je njegov individualitet stvarno« (str. 179). Djelo ima tu moć da nije neki znak, nego je sama stvar. Individualni čovjek je ono što je baš ta stvar. On time prestaje biti za druge ljude samo mišljeno biće. Pravi bitak je daklę samo djelo, a ne izgled pojedinca. Dakle, ne ono što mislimo da bi netko mogao učiniti, već ono što čini. Čovjek se može prevariti i smatrati da je njegova unutrašnjost nešto drugo nego njegovo djelo, ali to nije točno. Takva razmatranja o namjerama i mogućnostima (ali bez djela) Hegel smatra da treba prepustiti besposlenom mišljenju. Prije djelovanja priroda individualiteta može se odrediti kao sposobnost, talent, karakter i slično. »Djelovanje je naime samo čisto pre-

1) **Hegel Fenomenologija duha, Kultura, Zagreb 1955. Preveo: V. Sonnenfeld.**

nošenje iz forme još neprikazanoga u formu prikazanoga bitka« (str. 219). Djelovanje (das Handeln) je upravo postojanje duha kao svijesti«. Svrha djelovanja mora biti jasna prije djelovanja. Individuum ne može znati što je on, dok nije sebe djelovanjem doveo do stvarnosti. Problem je dakle u prelazu svrhe (Zweck) u zbiljnost. No to bez rada samo po sebi ne ide. »Nužnost djelovanja sastoji se u tome, što se svrha apsolutno odnosi na zbiljnost, a to jedinstvo jeste pojam djelovanja. Radi se zato, što je djelovanje samo o sebi i za sebe suština zbiljnosti (str. 223)[1]

Hegelu je jasno da se čovjekovo djelovanje ne odvija u nizu izoliranosti. Postoji realan društveni odnos koji svakom radu određuje mjesto, način i mogućnost. O tim problemima Hegel piše u Fenomenologiji duha u poglavlju: Gospodstvo i ropstvo. Razlika se ispoljuje u samostalnosti i nesamostalnosti samosvijesti. No u djelovanju jedan individuum nastupa prema drugom. Tu se pojavljuju suprotnosti jer postoji dvostruko djelovanje: vlastito djelovanje, a zatim djelovanje pomoću drugoga. Stoga nije čudo da jedan drugome želi smrt, jer, uostalom, i vodi se borba na život i smrt. Tu postoje dva oprečna lika svijesti: jedan je samostalan, a drugi je nesamostalan, prvo je gospodar, a drugi lik je sluga. »Gospodar se odnosi prema sluzi posredno po samostalnome bitku, jer upravo to veže slugu; to je njegov lanac, od kojega u borbi nije mogao da apstrahira, pa se zato pokazao kao nesamostalan, da bi svoju samostalnost imao u predmetnosti« (109). Za ropstvo gospodar je suština (das Wesen). Iako je strah od gospodara početak mudrosti za roba, ipak ta svijest dolazi do sebe radom (durch die Arbeit). »Predmet ima samostalnost upravo za onoga koji radi« (str. 111). Time svijest koja radi dolazi do opažanja samostalnoga bitka kao samoga sebe. No ona ima »vlast samo nad malobrojnim stvarima, a ne nad općom moći i cijelom predmetnom suštinom« (str. 112).

Hegelov pojam rada saopćava točan rezultat: gospodar živi od rada sluge. Kad ne bi tako bilo, onda ne bi postojao ni sadržajni odnos kao razlika između gospodara i sluge. A gdje je tu izlaz? Baš na tom problemu Marx ide dalje, pokazujući zasluge Hegelove Fenomenologije, ali ujedno i njenu nemoć, jer u gotovim kategorijama problem nije i zbiljski riješen. Nije čovjek samo samosvijest (po sebi ili za drugog). Kad traži prijelaze za pojedine stupnjeve razvoja svijesti Hegel je, prema Marxovim riječima, odmah na tlu moderne nacionalne ekonomije. Tu Hegel shvaća suštinu rada, »a predmetnog čovjeka, istinskog čovjeka, jer je stvaran, shvaća kao rezultat svog vlastitog rada« (str. 266)[2]. No taj rad opet treba da pokaže proces apstrakcije. »Ljudsko biće, čovjek, za Hegela je isto što i samosvijest. Stoga je svako otuđenje ljudskog bića samo otuđenje samosvijesti« (ibid. str. 267).

---

1) Die Notwendigkeit des Tuns besthet darin, das Zweck schlechtin auf die Wirklichkeit bezogen ist, und diese Einheit der Begriff des Tuns, es wird gehandelt, weil das Tun an und für sich selbst das Wesen der Wirklickeit ist« (393. Hegel - Phänomenologie des Geistes, Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1952.)

2) Marx - Engels: »Radnj radovi«, Kultura 1953. Zagreb.

Rješenje tog odnosa postiže se samo tako, da se proces iz logičkih apstrakcija, kao slijeda određenih kategorija, prenese u spoljašni svijet. Stoga i pored priznanja Hegelu za istraživanje problema rada u horizontu filozofije, Marx smatra da je temu o čovjeku moguće riješiti samo jasnim shvaćanjima i određenjem čovjekove uloge i mogućnosti djelovanja. Problem je dakle: konkretni čovjek i njegova konkretna, povijesna praksa.

Marxov pojam praxisa počinje baš tim zadatkom. Svijet treba mijenjati. Bilo je dosta interpretacija. To je uopćeno u 11. tezi o Feuerbachu. Uopće teze o Feuerbachu sadrže ukratko izloženu bit Marxova pojma praxisa kao ideju revolucije. Ima i drugih tekstova gdje se o tome govori. Ali u tezama vidimo u cjelini opseg problema kako ga Marx vidi i u čemu treba tražiti rješenje. Kategorija praxis treba da otkrije i ostvari budući svijet. Kako je to moguće? Što je bilo s ranijom filozofijom? Zašto ona nije dobra? Marx svoje prigovore saopćava baš sa tla prakse. Glavni je nedostatak sveg prethodnog materijalizma, uključivši i Feuerbachov, da je vanjski svijet (predmet, stvarnost, čulnost), shvaćen samo kao objekt prema kojemu stoji subjekt, a ne kao čulna ljudska djelatnost ne kao praxis, ti· ne kao subjektivna akcija. Dakle, vanjski objekt je rezultat ljudskog rada tj. prakse. Praxis je ljudska djelatnost kao predmetna djelatnost. Tu je bit ispoljavanja čovjekove egzistencije. Na primjer, Feuerbach u *Suštini kršćanstva* vidi bit čovjeka samo u teoriiskom odnosu, a praxis shvaća samo u njegovoj prljavoi primjeni. Kada je Feuerbach praxis sveo na »prljavu židovsku osnovu«, nije mogao shvatiti značenje revolucionarne i praktično kritičke djelatnosti.

Dakle, praxis je: ljudska revolucionarna i praktička kritička djelatnost. To znači da čovjek ne stoji prema gotovom svijetu objekata koje bi samo promatrao. Svijet je čovjekov svijet. Da bi to mogao biti, tj. da bi čovjek imao takvu mogućnost i moć on se mora prema svijetu bića (a time i prema sebi) odnositi revolucionarno i praktično kritički. Revolucionarno djelovanje ima svoj jasan cilj u povijesti: ukidanje klasa i klasnih odnosa. Praxis kao praktičko-kritički stav pokazuje da revolucionarnost ne može biti prenijeta niti u svijet iluzija niti u besmislene pokuse zbiljskog života. Uostalom, život ima svoju logiku. To treba priznati, jer povijest se ne može kretati po nerealnom putu.

Iz problema prakse kao revolucionarne aktivnosti treba istražiti i problem teorije. Nije to jednostavno. Općenito može se reći da teorija, ukoliko ostaje samo teorija, nema u sebi ontološku osnovu a time ni sadržajnost zbiljskog ispoljavanja. To ne znači da teorija time postaje bespredmetna. Ona može da postoji, ali samo kao predmet mišljenja. Da bi bila i zbiljnost, teorija mora doći u odnos prema praksi. U drugoj tezi, Marx piše da u praksi čovjek može dokazati istinu, tj. zbiljnost i moć, ovostranost svog mišljenja. Svađa o mišljeniu koje je izolirano od prakse, za Marxa je čisto skolastičko pitanje. Zadatak ljudskog djelovanja je složeniji od samog teoretiziranja. Čovjek mora mijenjati i okolnosti u kojima živi i samoga sebe. Ta dva odnosa mogu se

shvatiti i razumjeti samo kao revolucionarna praksa. Takva praksa sadrži u sebi i revolucionarnu teoriju. Na primjer, odnos prema religiji treba prevladati i u teoriji i u praksi. Nijedan stav odvojen za sebe nije cjelina.

U daljnjem izlaganju kritike o Feuerbachu Marx piše da čovjekova suština nije pojedinačni individuum koji bi u sebi imao apstrakciju kao svoju bit. Čovjek je u svojoj zbiljnosti *ensemble* (skup) društvenih odnosa. Izoliran od povijesnog toka pojedinac nužno postaje apstrakcija. U 8. tezi Marx daje sintezu ranijeg izlaganja: »Sav ljudski život bitno je praktičan. Sve misterije, koje teoriju usmjeruju u misticizam, racionalno se razrješuju u ljudskoj praksi i u shvaćanju te prakse«. To znači da je i religija društveni proizvod.

Stari materijalizam, koji nije shvatio čulnost kao praktičnu djelatnost, nije mogao dalje otići od pojedinačne individue i građanskog društva. Gledište *novog materijalizma* je ljudsko društvo ili podruštvovljeno čovječanstvo.

U spomenutim tezama vidimo praxis kao stanje, sadržaj, kriterij i cilj. Praxis je samo tada prava praxis, kad je revolucionarna i praktično kritička. Bez tih osobina praksa bi se poistovetila s objektivnim stanjem i postala sastavni dio »umne zbiljnosti«. Praksa je u svojoj biti dijalektična. Kad bi jednom bila završena, postala bi povijesna dogma, a ne stalno progresivno kretanje.

Time je jasno izražen kriterij o praksi. Ako praksa nije takva, onda ona uopće nije ono što Marx zove praxis. To bi tada bio samo privid prakse, tj. nevolja (δυσπραξία).

Pojam dvspraxia Marx je našao u *Eshilovoj drami: Okovani Prometej*. U predgovoru svojoj doktorskoj disertaciji 1841. Marx citira riječi prkosnog Prometeja koji odgovara Hermesu, služi bogova:

»Za tvoju dvorbu ovom svojom nevoljom (*dyspraxion*)
to znaj mi dobro, ja se ne bih menjao«.[1]

Tim stihom Marx hoće objasniti borbenu ulogu filozofije. Nevolja ili dvspraxia ne smije značiti kraj, već nastavak djelovanja, koje će dispraksiju pretvoriti u praxis.

Takvu upornost Marx je u sebi stalno imao. On je u pismu Engelsu (od 24. augusta 1867.) pisao da je oduševljen što vidi da su činjenice potpuno potvrdile njegove teorijske rezultate. A ti rezultati potvrđuju se i dalje.

I iz drugih Marxovih tekstova može se doći do istog zaključka o praxisu kao revolucionarnom djelovanju. Te misli zastupao je i Engels. Lenjin je problem primijenio na revolucionarnom djelovanju partije kao predvodniku povijesnog kretanja. Oktobarska revolucija značila je radikalnu povijesnu afirmaciju marksističkog shvaćanja prakse. Naša jugoslavenska socijalistička revolucija bila je prožeta istim takvim principima i kriterijima.

---

1) Odabrane tragedije (Eshil, Sofokle, Euripid), prev. M. Đurić, Beograd, 1948, Prosveta.

Marxova poruka o praxisu ostaje danas zadatak svih koji se bore za prave socijalističke odnose i humanističke ciljeve. Danas je u svijetu, koji se deklarira kao socijalistički, mnogo deformiranosti. Kineski »teoretičari« nadomjestili su nekadašnje govornike Informbiroa. To je nesumnjivo svojevrsna praksa. Ali ta praksa nema revolucionarnog temelja, niti je poželjna kao oruđe povijesti.

Praxis je bit povijesti. Filozofski pojam prakse razlikuje se od prakse svakog pojedinačnog odnosa, jer čovjeka gleda u odnosu na povijest i bitak. To znači da čovjeka shvaća kao povijesnog nosioca u svijetu bitka. *Očovječenje svega što postoji jeste zadatak. To je dimenzija prakse u filozofskom razmatranju.*

Prava praksa je humana i revolucionarna. Takvu praksu možemo označiti kao konkretnu umnost. Praksa je djelo ideja, ali i svijet ideja. Prava praksa znači humano (revolucionarno) učešće u povijesti. Sve što je antihumano nužno je i antipraxis. U citiranoj Eshilovoj drami Prometej je nosilac prakse, koja se bori protiv dispraksije. Općenito dispraksija je akcija koja protivrječi ljudskom dignitetu i akcija koja ugrožava progres i bit čovjeka. Takva praksa isto je što i negacija čovjeka. Fašistička praksa u drugom svjetskom ratu postaje najužasniji primjer takvog djelovanja.

Praxis je pozitivno (humano) vođenje povijesti. Praxis treba da prevlada dispraksiju. U tome se sastoji historijska bit i revolucionarnost čovjekova postojanja. Samo takvim djelovanjem čovjek može odrediti svoje mjesto u bitku i osigurati samostalnost povijesnog egzistiranja.

U nominalnom smislu praksa je konkretnost i događanje u zbiljnosti. U marksističkom smislu praxis je borba za humanizam. Kriterij prakse su pozitivni ideali. Praksa je usmjerena prema pozitivnom cilju i znači način i sadržaj kretanja prema svom ostvarenju. Praksa je vođena idejama, a ideje dobivaju svoj konkretni sadržaj u praksi. Praksa je afirmacija ideje, a ideja je pojam cilja. Problem razvoja je u tome, da se praksa uzdigne do svojih ideja.

Praksa je sadržaj egzistiranja ili povijesnost bitka. Tu se nalazi sinteza zbiljnosti i ideja. Stoga je odnos: ideja - praksa i praksa - ideja u obostranoj uvjetovanosti. Praksa kao dijalektika jest ispoljena istina o sebi. *Samo praksa kao istina može biti kriterij pravog mišljenja.* Svaka druga praksa nema taj kvalitet niti takvo značenje. Istinitost prakse može postojati samo kao povijesnost prakse, a to znači u određenom vremenu i u određenim okolnostima. Praxis u marksističkom smislu je dijalektičko shvaćanje egzistiranja i djelovanja. O karakteru takve dijalektike Marx u pogovoru drugom izdanju Kapitala (1873) piše: »Za razliku od mistificirane dijalektike dijalektika u svom racionalnom obliku unosi u pozitivno razumijevanje postojećeg stanja ujedno i razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti, jer svaki postali oblik shvaća u toku kretanja, dakle i po njegovoj prolaznoj strani, jer se ničim ne da tutorisati, i jer je u svojoj suštini kritička i revolucionarna«.

Dakle, praxis bez tutora ostaje zadatak i problem marksističkog shvaćanja čovjeka i povijesti. Horizont prakse je opseg u kojemu čovjek stoji prema svijetu i životu. Ideja progresa i humanosti jest tlo na kojem se nalazi Marxov problem prakse. Svijet takve prakse postaje svijet budućnosti. Bez te mogućnosti praksa bi bila samo stihija sadašnjosti. Upravo svakoj stihiji suprotstavlja se ideja dijalektičkog, tj. revolucionarnog kretanja, koje čini bit marksističke prakse.

PRAKSA I BIVSTVOVANJE

Gajo Petrović

I

Ono što čini čovjeka čovjekom nije ovo ili ono samo njemu svojstveno svojstvo ili djelatnost ni skup svih takvih svojstava i djelatnosti, nego opća struktura njegova bivstvovanja koju je Marx nazvao »praksa«. Čovjek je, po Marxu, ono bivstvujuće koje bivstvuje na način prakse.

Ovakva interpretacija Marxova shvaćanja čovjeka nije općeprihvaćena; raširenije su interpretacije po kojima je čovjek »ekonomska životinja«, »životinja koja radi« ili »životinja koja pravi oruđa«. Međutim, premda takve interpretacije nalaze izvjestan oslonac u Marxu, one ne izražavaju adekvatno bit njegove misli. Marx doista misli, da je čovjek u cijeloj jednoj epohi svoje historije (u epohi klasnog društva) prvenstveno ekonomska životinja. Ali čak ni u toj epohi čovjek nije samo ekonomska životinja. Već u to vrijeme razvija on uz ekonomsku proizvodnju i druge, više forme svoje praktične djelatnosti i ekonomska »sfera« nije baš uvijek ona koja određuje sve ostale. Zato se čak i u onoj epohi, u kojoj je čovjek prvenstveno ekonomska životinja, pokazuje da on nije samo to, nego i nešto drugo - slobodno stvaralačko biće prakse. U onoj mjeri, u kojoj je samo ekonomska životinja, čovjek je samootuđeni čovjek koji ne realizira svoje ljudske mogućnosti.

Time što se čovjek karakterizira kao biće prakse nije još sve riješeno; najteža pitanja tek počinju. Ukoliko ne možemo objasniti šta je praksa, određenjem čovjeka kao bića prakse nismo mnogo dobili. Moglo bi se nekome učiniti nepotrebno da se objašnjava šta je praksa. Riječ je doduše grčka, ali je i mi Jugoslaveni (Englezi, Rusi, Francuzi, Nijemci, itd.) dobro razumijemo i s lakoćom upotrebljavamo! Ovo je svakako točno. Samo je isto tako točno da ovu riječ upotrebljavamo tako često i s tolikom lakoćom, da i ne opažamo kako je upotrebljavamo u mnogo različitih pa i nespojivih značenja. Jednom pod praksom mislimo neki ustaljeni *običaj* ili *naviku*, (npr. kad kažemo »praksa je da se čini tako«), drugi put *nova zbivanja* koja pokazuju neodrživost ustaljenih shvaćanja (npr. kad kažemo »praksa je demantirala općeprihvaćeno mišljenje«); treći put praksa znači isto što *iskustvo* (npr. kad kažemo da netko ima »veliku praksu« u poslu koji vrši), četvrti put pod prak-

som mislimo *vježbu* (»više prakse« - svjetuje učitelj muzike učeniku), peti put liječniku *djelovanje* (liječnik s »privatnom praksom«), itd., itd. Riječ praksa u svakodnevnom govoru, dakle, nije jednoznačna. Nije ona jednoznačna ni u filozofiji. Nije isto »praksa« za Platona, Aristotela, Kanta, Hegela, Jamesa. Teza da je čovjek praksa (ili biće prakse) obavezuje nas da razmotrimo pitanje, šta je praksa.

Neki misle da se praksa u onom smislu, u kojem je čovjek biće prakse, ne može definirati, da je to pojam pomoću kojeg se svi drugi definiraju, a sam se neposredno shvaća ili se neformalno objašnjava primjerima ili nabrajanjem osnovnih oblika prakse. Međutim, kao oblik bivstvovanja najsloženijeg bivstvujućeg, praksa je nešto vrlo složeno. Zato je i pojam prakse najsloženiji, pa ga možemo analizirati i definirati, premda ga nikad ne možemo raščlaniti i odrediti do kraja. Teško je navesti savršenu i potpunu definiciju prakse. Ali se može reći da je praksa, među ostalim, univerzalno, slobodno, stvaralačko i samostvaralačko bivstvovanje. Možemo također reći da je praksa povijesno bivstvovanje ili bivstvovanje kroz budućnost. Naravno, takva određenja prakse obavezuju na mnoga dalja pitanja. Na primjer: Šta je stvaralaštvo? Šta je sloboda? Šta je povijest? Ali ovakva određenja obavezuju i na jedno »bliže« pitanje: Šta je bivstvovanje i kakav je njegov odnos prema praksi? Da li je praksa samo jedan među mnogim modusima bivstvovanja ili je ona u nekom izuzetnom odnosu prema bivstvovanju?[1]

II

Šta je bivstvovanje? Pitanje je suviše teško i složeno da bi dopuštalo kratak i jednostavan odgovor. Ali to nije razlog da se pitanje i ne postavi.

Kad je riječ o bivstvovanju, ne može se ignorirati ono što su već rekli veliki mislioci. Ne može se početi od početka tamo, gdje nas od početka dijele stoljeća misaonih napora i brda interpretacija. Ali tko bi pokušao referirati šta su sve drugi rekli o bivstvovanju, ne bi nikad stigao da o tome sam nešto kaže. Zato ćemo, ne upuštajući se u izlaganje historijata pojma »bivstvovanje«, podsjetiti samo na neke »detalje« koji nam ovdje mogu biti »važni«.

Raspravljajući o ontološkom dokazu za egzistenciju boga I. Kant usput lijepo objašnjava šta bivstvovanje nije: *»Bivstvovanje*

---

1) Pristupajući ovom pitanju spominjem da sam o nekim drugim ovdje nabačenim pitanjima i tezama već raspravljao drugdje. O čovjeku kao biću prakse i o praksi kao univerzalnoj stvaralačko-samostvaralačkoj i društveno-povijesnoj djelatnosti o tome sam u radu »Pitanje o čovjeku i Karl Marx« (*Naše teme* br. 4 za 1961. god.) o čovjekovom samootuđenju u radu »Marxova teorija alijenacije« (*Filozofija*, br. 3-4 za 1959. na engleskom: »Marx's Theory of Alienation«, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXIII, No 3, 1963.); o odnosu između shvaćanja čovjeka kao ekonomske životinje i njegova shvaćanja kao bića prakse u radu »Čovjek kao ekonomska životinja i čovjek kao praksa« (*Naše teme*, br. 1 za 1962., na engleskom: »Man as Economic Animal and Man as Praxis«, *Inquiry*, Vol. 6, 1963.); o mogućnostima analize i određivanja pojma prakse i o praksi kao slobodnom bivstvovanju - u radu »Čovjek i sloboda« (*Čovek danas*, Nolit, Beograd 1964.; kraća engleska verzija: »Theses on Man and Freedom«, *Socialist Humanism*, Doubleday & Co, New York 1965); o terminu »bivstvovanje« - u radu »Bitak i biće« (*Filozofija*, br. 1 i br. 2 za 1959.). Sve ove radove spominjem zato što su tijesno povezani, pa poneki neporazum koji može nastati u vezi s ovim radom, može naći razrješenje u nekom drugom.

očigledno nije realan predikat, tj. pojam o bilo čemu, što može pridoći pojmu jedne stvari«. Ali on je mnogo manje određen kad želi reći šta bivstvovanje jest: »Ono je samo postavljanje (die Position) jedne stvari, ili izvjesnih odredaba samih po sebi«. [2]

Nisu iluminantniji ni primjeri kojima se Kant služi. Šta ne činim kad tvrdim, na primjer, da bog jest? Time »ne dodajem nikakav nov predikat pojmu bog«. To je lijepo rečeno. Ali šta time činim? Time »samo postavljam subjekt sam po sebi sa svim svojim predikatima, naime *predmet* u odnosu na moj pojam«. [3]

Kant smatra da ono zbiljsko (npr. sto zbiljskih talira) ne sadrži ništa više nego ono samo moguće (npr. 100 mogućih talira), ali to ne znači da između zbiljskog i mogućeg nema razlike. Moje imovno stanje svakako je drukčije kad imam 100 zbiljskih talira, nego onda kad imam samo goli pojam o njima! Kant, dakle, dobro osjeća: bivstvovanje nije »svojstvo« predmeta ili stvari poput svih ostalih, ono je nešto izuzetno i bitno različito od svega drugog, a ipak ne manje važno nego čak možda i važnije. Ali šta je to tako neobično i važno, to on ne umije da kaže.

Pojam bivstvovanje nije kod Kanta čak ni terminološki fiksiran. Izraze »bivstvovanje« (»das Sein«), »postojanje« (»das Dasein«) i »egzistencija« (»die Existenz«) on upotrebljava promiscue. Ipak u jednom je on vrlo određen: bivstvovanje ne može biti »oznaka« bilo kojeg pojma, pa ni jednom predmetu ne možemo pripisati bivstvovanje na osnovu samog njegovog pojma. Postoji li neki predmet naših osjetila, možemo utvrditi samo uz pomoć opažaja; kad je riječ o predmetima čistoga mišljenja, nema nikakvog sredstva da se utvrdi da li oni postoje.

Sva ova umovanja imaju kod Kanta točno određenu svrhu: da pokažu nemogućnost ontološkog dokaza za postojanje boga. Nastojeći da obesnaži Kantovu kritiku ontološkog dokaza, Hegel insistira da treba praviti razliku između sto talira i boga. Kod svega konačnog bivstvovanje se doista razlikuje od pojma. Ali beskonačno se principijelno razlikuje od konačnog. Jedinstvo bivstvovanja i pojma i sačinjava pojam boga! Obrazlažući tvrdnju da pojam boga uključuje bivstvovanje, Hegel među ostalim piše: »Moralo bi, to se doista može reći, biti čudno, kad ova najunutrašnija unutrašnjost duha, pojam, ili također kad Ja ili potpuno konkretni totalitet, koji je Bog, ne bi bio ni toliko bogat, da u sebi sadrži tako siromašnu odredbu kao što je *bivstvovanje*, koja je od svih najsiromašnija, najapstraktnija. Ne može za misao postojati ništa sićušnije po sadržaju od *bivstvovanja*. Samo ono može biti još sićušnije, što se ponekad najprije zamišlja kao bivstvovanje, naime *spoljašnja osjetna egzistencija* kao egzistencija papira, koji imam ovdje pred sobom; ali nitko ionako neće htjeti da govori o osjetnoj egzistenciji jedne ograničene, prolazne stvari«.[4]

---

2) I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Reclams Universal Biblio hek, Leipzig, S. 472).

3) Ibidem.

4) G. W. F. Hegel; *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Neu herausgegeben von G. Lasson. Dritte Auflage, Leipzig 1923, S. 80.

Za Hegela bivstvovanje je, dakle, »najsiromašnija, najapstraktnija« među svim određbama. Nema po sadržaju »ništa sićušnije« od bivstvovanja! Ove izjave nisu se u polemičkom žaru slučajno potkrale Hegelu. U skladu je s njima Hegelovo određenje bivstvovanja na početku njegove logike: »Bivstvovanje je ono neodređeno neposredno (das unbestimmte Unmittelbare); ono je slobodno od određenosti u odnosu na bit, kao i od svake određenosti koju može dobiti unutar sama sebe«.[5]

Međutim ovo Hegelovo prvo određenje bivstvovanja nije ujedno i posljednje. Ono čisto bivstvovanje koje je »neodređeno neposredno« ne može u toj svojoj čistoti i neodređenosti ni bivstvovati ni biti mišljeno. »Bivstvovanje, neodređeno neposredno, u stvari je *ništa*, i ne ni više ni manje nego ništa.[6] Ali nije ni »ništa« posljednja riječ Hegelove analize bivstvovanja. Neposredna je istina »bivstvovanja« i »ničega« njihovo jedinstvo, »postajanje« (das Werden). Ipak, i postajanje je još daleko od toga da bude definitivna istina o bivstvovanju. Bivstvovanje nije samo »čisto bivstvovanje« »ništa« i »postajanje«, bivstvovanje je također »postojanje« (das Dasein) i »bivstvovanje za sebe« (das Fürsichsein); kvalitet, kvantitet i mjera, bit, privid i refleksija; identitet, razlika i protivurječnost itd, itd. U punom smislu te riječi »samo je apsolutna ideja *bivstvovanje*«.[7] Smisao je zahtjeva da se pokaže bivstvovanje u zahtjevu da se realizira pojam. »Ispunjeno« bivstvovanje je »pojam koji sebe poima«, »bivstvovanje kao konkretan, isto tako apsolutan *intenzivan* totalitet«.[8]

Od shvaćanja bivstvovanja kao »neodređenog neposrednog« Hegel se tako uzdiže do shvaćanja bivstvovanja kao konkretnog totaliteta, kao onog najodređenijeg posredovanog. Na taj način »bivstvovanje« se pojavljuje kod Hegela u najmanju ruku u dva smisla: kao najjednostavnija kategorija koja ne pretpostavlja nijednu drugu i kao najsloženija kategorija koja uključuje sve ostale. Bivstvovanje u prvom smislu je »čista neodređenost i praznina«, sadržaj bivstvovanja u drugom smislu može se raskriti samo sistematskim izvođenjem svih oblika bivstvovanja jednih iz drugih. Oba shvaćanja bivstvovanja izazivaju izvjesnu nelagodnost. Prvo je suviše »prazno«, drugo — suviše »puno«, ni u jednom slučaju ne znamo za što da se zapravo uhvatimo.

III

Ludwig Feuerbach suprotstavlja se Hegelovoj kritici Kanta. On smatra da je potpuno opravdano Kantovo insistiranje na razlici između stotinu talira u predodžbi i stotinu talira u stvarnosti. »Jer jedne talire imam samo u *glavi*, a druge *u ruci*, oni su *tu* samo za

5) G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I Teil Herausgegeben von G. Lasson, Zweite Auflage, Leipzig 1932, S. 67.

6) Op cit., S. 67.
7) Op. cit., II Teil, S. 484.
8) Op. cit., II Teil, S. 504.

mene, a ovi i *za druge* — mogu se osjećati, vidjeti. A samo ono egzistira, što je istovremeno za mene i za drugoga, u čemu se slažemo ja i onaj drugi, što nije samo moje — što je općenito«.[9]

Netko bi mogao na osnovu ovoga pomisliti da bivstvovati za Feuerbacha znači jednostavno biti opći objekt. Njegova je misao drukčija: »Bivstvovanje je nešto kod čega ne sudjelujem samo ja, već i drugi, prije svega također sam *predmet*. Biti znači biti *subjekt*, znači biti *za sebe*«.[10]

Doista bivstvovati znači, dakle, biti ne samo zajednički objekt već i subjekt. No, kakvom djelatnošću otkrivamo ono što doista jest, što nije samo objekt već i subjekt? »U mišljenju ja sam apsolutni subjekt, sve puštam da vrijedi samo kao objekt ili predikat, mene, onoga koji misli, netolerantan sam. U osjetilnoj djelatnosti ja sam naprotiv liberalan, dopuštam predmetu da bude ono što sam i sam - subjekt, zbiljsko, *samodjelatno* biće. Samo osjetilo, samo zor daje mi nešto *kao subjekt*«.[11]

Ako nam samo osjetilo i zor pružaju nešto kao subjekt (dakle kao bivstvujuće), onda je očito da samo apstraktno misaono biće ne posjeduje nikakvu predodžbu o bivstvovanju. Bivstvovanje je granica mišljenja. A bivstvovanje kako ga shvaća spekulativna filozofija čista je sablast, koja protivurječi stvarnom bivstvovanju i onom što čovjek podrazumijeva pod bivstvovanjem. »Pod *bivstvovanjem* čovjek, naime, razumije primjereno stvari i umu *postojanje, bivstvovanje za sebe, realnost, egzistenciju, zbilju, objektivnost*. Sva ova određenja ili imena izražavaju jednu te istu stvar samo s različitih gledišta«.[12]

Apstrahirajući od svakog sadržaja bivstvovanja i pokušavajući da misli bivstvovanje odvojeno od tog sadržaja. Hegel podmeće apstrakciju bez osnova onome što ljudska svijest pravilno i umno razumijeva pod bivstvovanjem. »Bivstvovanje nije *opći pojam odjeljiv od stvari. Ono je jedno s onim što jest*. Ono se može misliti samo posredno pomoću predikata, koji zasnivaju bit neke stvari. Bivstvovanje je postavljanje biti. *Što je moja bit, to je moje bivstvovanje*«.[13]

Napose ističe Feuerbach, da samo mišljeno bivstvovanje nije zbiljsko i da pitanje o bivstvovanju nije samo teorijsko. »Pitanje o bivstvovanju upravo je praktično pitanje, pitanje kod kojeg sudjeluje naše bivstvovanje, pitanje života i smrti«.[14]

Biće bez zora, osjeta i ljubavi bilo bi nesposobno da shvati razliku između bivstvovanja i nebivstvovanja. »Apstraktno mišljenje bez osjeta i strasti ukida *razliku između bivstvovanja i nebivstvovanja*, a ova razlika, koja nestaje za misao za ljubav je realnost. Ljubiti ne znači ništa drugo do biti svjestan ove razlike. Tko ništa ne ljubi — bio predmet koji mu drago — tome je posve svejedno da li nešto jest ili nije. No, kako mi je samo preko ljubavi, uopće

9) L. Feuerbach: Sämmtliche Werke, II Band, Leipzig 1846, S. 308.
10) Op. cit. S. 309.
11) Op. cit. S. 309.
12) Op. cit., S. 310.
13) Op. cit., S. 311.
14) Op. cit., S. 313.

po osjetu, dano bivstvovanje za razliku od nebivstvovanja, tako mi je i samo po njoj dan objekt za razliku od mene. Bol je glasan protest protiv identifikacije subjektivnog i objektivnog . . . Tako je ljubav istinski *ontološki* dokaz o postojanju nekog predmeta izvan naše glave — i nema nikakvog drugog dokaza bivstvovanja osim ljubavi i osjeta uopće. Samo ono *jest* što Ti svojim *bivstvovanjem* pruža *radost*, a *nebivstvovanjem* bol«.[15]

Postavljajući ovaj princip nova se filozofija bitno razlikuje od stare. »Ako je *stara* filozofija rekla: *šta se ne misli, to nije; nova* filozofija, naprotiv, kaže: šta se ne ljubi, *šta se ne može ljubiti, to nije* . . . Ako je *stara filozofija* imala za svoje ishodište stav: *ja sam apstraktno, samo misaono biće, tijelo ne pripada mojoj biti, nova* filozofija, naprotiv, počinje stavom: *ja sam zbiljsko, osjetilno biće: tijelo pripada mojoj biti, štoviše tijelo u svojoj totalnosti jest moje ja, sama moja bit*«.[16]

No, ako jest samo ono što se može osjetiti i ljubiti, i ako se može ljubiti samo ono tjelesno, onda nije daleko do zaključka: »*Prostor i vrijeme* nisu *gole forme pojavnosti* - oni su *bitni uslovi, umne forme, zakoni bivstvovanja, kao i mišljenja*«.[17]

Polemizirajući s Dühringom Engels polazi od Hegelovog početnog shvaćanja bivstvovanja kao neodređene neposrednosti. Naspram Dühringovim izvođenjima Engels, naime, piše: »Kad govorimo o *bivstvovanju*, i *samo* o bivstvovanju, onda se jedinstvo može sastojati samo u tome što svi predmeti o kojima je riječ — *jesu*, postoje. Oni su obuhvaćeni u jedinstvu toga bivstvovanja, i ni u kakvom drugom, i zajednički izraz da svi oni *jesu* ne samo da im ne može dati nikakve druge, ni zajedničke ni nezajedničke osobine. već sve takve osobine na prvi mah isključuje iz posmatranja«.[18]

Nakon što je ovako svojim riječima prepričao Hegelovo određenje bivstvovanja kao neodređenog neposrednog i nakon što je dao još neka objašnjenja ovog određenja, Engels podvrgava kritici Dühringovo mišljenje da se jedinstvo svijeta sastoji u njegovom bivstvovanju: »Jedinstvo svijeta ne sastoji se u njegovom bivstvovanju, ma da je bivstvovanje pretpostavka za njegovo jedinstvo, jer svijet najprije mora *biti*, pa da može biti *jedno*. Pitanje bivstvovanja je uopće otvoreno pitanje čim pređemo onu granicu gdje prestaje naše iskustvo. Stvarno jedinstvo svijeta sastoji se u njegovoj materijalnosti, a ova se ne dokazuje pomoću nekoliko opsjenarskih fraza, nego dugotrajnim i sporim razvitkom filozofije i prirodnih nauka«.[19]

Dok ovdje tako strogo luči materijalnost i bivstvovanje, svodeći bivstvovanje na onu čistu neodređenost koju dobivamo kad apstrahiramo od svih sadržajnih određaba bivstvovanja, Engels se u daljnjem tekstu povodi za Feuerbachom, te radikalizirajući njegov

15) Op. cit., S. 322-323.
16) Op. cit., S. 324-325.
17) Op. cit., S. 332.
18) F. Engels: Anti-Dühring, Naprijed, Zagreb, 1945. str. 42—43.
19) Op. cit., str. 43.

citirani stav piše: »Jer osnovni oblici svakog bivstvovanja jesu prostor i vrijeme, i bivstvovanje izvan vremena isto je takva krupna besmislica kao i bivstvovanje izvan prostora«.[20]

Za Feuerbachom i Engelsom povodi se i Lenjin. U svom *Materijalizmu i empiriokriticizmu* on s odobravanjem navodi citirane misli Feuerbacha i Engelsa, pa pridružujući se shvaćanju da su prostor i vrijeme »objektivno-realne forme bivstvovanja«, dodaje: »U svijetu nema ničega osim materije koja se kreće, a materija koja se kreće ne može se kretati drukčije nego u prostoru i u vremenu«.[21]

Lenjin, dakle, identificira bivstvujuće i materiju, odnosno bivstvovanje i materijalnost. U skladu s ovakvim shvaćanjem i autori ruskog filozofskog rječnika pišu, da je bivstvovanje »filozofski pojam koji označava prirodu, materiju, vanjski svijet, objektivnu realnost za razliku od svijesti, mišljenja, osjeta«.[22]

Skicirano shvaćanje bivstvovanja koje identificira bivstvovanje s materijalnim, prostorno-vremenskim bivstvovanjem svakako je ne samo teorijski moguće, nego i de facto vrlo prošireno. To je ono naše svakodnevno, prirodno, zdravorazumsko, vulgarnomaterijalističko shvaćanje kojemu spontano svi naginjemo, shvaćanje po kojemu su samo materijalni predmeti nešto što bivstvuje.

Ne treba da poričemo svaki smisao i vrijednost ovakvom shvaćanju bivstvovanja. Ukoliko se suprotstavlja religijskim, mitskim, idealističkim i solipsističkim shvaćanjima bivstvovanja (npr. shvaćanju da biti znači biti opažan), ono može biti značajno, pozitivno i progresivno. Ali ono nikako ne može biti rješenje koje bi nas zadovoljilo. Ako ga ozbiljno prihvatimo i domislimo, suočit ćemo se s nepremostivim teškoćama. Jer, ako je »bivstvovanje izvan vremena isto takva krupna besmislica kao i bivstvovanje izvan prostora«, šta je s našim vlastitim ljudskim bolima, patnjama, nadama, radostima, strepnjama? Da li su to sve same nebivstvujuće besmislice ili je sve to locirano negdje u čovjekovom tijelu ili izvan njega? Ne čini li se ipak malo suviše ako kažemo, da je čovjekova ljubav u srcu, mržnja u nožu, lakomost u želucu, darežljivost u rukama, a škrtost u džepu?

IV

Obrazlažući svoju tezu o neodvojivosti bivstvovanja od biti (*»Što je moja bit, to je moje bivstvovanje«.*), Feuerbach je među ostalim pisao: »Riba bivstvuje u vodi, ali od ovog bivstvovanja ne možeš odvojiti njenu bit. Već jezik identificira bivstvovanje i bit. Samo u ljudskom životu, ali i to samo u abnormalnim, nesretnim slučajevima, dijeli se bivstvovanje od biti - događa se da tamo gdje netko ima svoje bivstvovanje, nema i svoju bit, ali upravo zbog ovog dijeljenja nije istinski, s dušom tamo gdje zbiljski s tijelom

20) Op. cit., str. 52.
21) V. I. Lenin. Materializm i empiriokriticizm, Ogiz. 1945, str. 151.
22) *Kratkij filosofskij slovarj.* Pod redakciej M. Rozentalja i P. Judina. Izdanie tretje. 1952, str. 48.

jest. Samo tamo gdje je tvoje srce, tamo *jesi ti*. Ali sva bića - ako se izuzmu protuprirodni slučajevi - rado su tamo gdje jesu, i rado su ono što jesu«.[23]

Zabilježivši navedene Feuerbachove misli, Marx komentira: »Lijepa apologija postojećega. Ako se izuzmu protuprirodni slučajevi, mali broj abnormalnih slučajeva, ti si rado sa sedam godina vratar u rudniku uglja, četrnaest sati sâm u mraku, i budući da je to tvoje bivstvovanje, to je također tvoja bit. Isto tako *piecer* na jednom selfactoru.[24] Tvoja je »bit« da budeš supsumiran pod jednu granu rada.«[25]

Na citirano Feuerbachovo obrazloženje podudaranja bivstvovanja i biti osvrće se Marx također u *Njemačkoj ideologiji:* »Kao primjer priznavanja i ujedno neshvaćanja postojećeg, što je još uvijek zajedničko Feuerbachu i našim protivnicima, podsjećamo na mjesto u *Filozofiji budućnosti*, gdje on razlaže da je bivstvovanje jedne stvari ili čovjeka ujedno njegova bit, da su određeni egzistencijalni odnosi, način života i djelatnost životinjskog ili ljudskog individuuma ono, u čemu se njegova »bit« osjeća zadovoljena. Svaki izuzetak ovdje se izričito shvaća kao nesretan slučaj, kao abnormalnost koja se ne može promijeniti. Ako se, dakle, milijuni proletera nikako ne osjećaju zadovoljni u svojim uvjetima života, ako njihovo »bivstvovanje« njihovoj (. . . . . .) je u zbilji i za *praktičnog* materijalista, tj. *komunista*, stvar u tome da se postojeći svijet revolucionira, da se zatečene stvari praktično zahvate i izmijene«. [26]

Tačkice ovdje zamjenjuju dio koji nedostaje. Ali usprkos prazninu u tekstu, Marxova misao dovoljno je jasna. Pored toga citirana dva teksta dobro se dopunjuju. Oba teksta prije svega nedvosmisleno pokazuju da »metafizička« raspravljanja, kao ovo o odnosu »bivstvovanja« i »biti«, Marx ne smatra pukim spekulativnim besmislicama, već važnim spornim pitanjima koja zaslužuju pažnju. Tekstovi također pokazuju, da Marx ima određen stav u ovom »metafizičkom« pitanju: on odbacuje identificiranje bivstvovanja i biti. Ali Marxovi tekstovi pokazuju i nešto što je još važnije: horizont u kojem on problem promatra, njegovu osnovnu filozofsku poziciju i intenciju s kojom filozofira.

Pokušavajući da odredi opći odnos između bivstvovanja i biti Feuerbach polazi od odnosa bivstvovanja i biti kod ribe, te iz te ribije perspektive promatra i odnos bivstvovanja i biti općenito i odnos bivstvovanja i biti kod čovjeka. Zato nije čudo što on ono što je kod čovjeka doista abnormalitet, ali »normalan« abnormalitet (jer je mogućnost tog abnormaliteta, čovjekova otuđenja od sama sebe, zasnovana u »ljudskoj prirodi«, kao što je u »ljudskoj prirodi« zasnovana i mogućnost revolucionarnog ukidanja tog abnormaliteta, mogućnost dezalijenacije) promatra kao čistu abnor-

23) L. Feuerbach: *Sämmtliche Werke*, II Band, Leipzig 1846, S. 311.
24) *Selfactor* je dio predilice koji radi automatski a *piecer* je mlada djevojka koja nadzi e mašinu i po ovo veže pokidane niti.
25) K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 3, Dietz Verlag Berlin 1962, S. 543.
26) Op. cit., S. 42.

malnost, kao nepopravljiv nesretan slučaj s kojim se kao takvim moramo pomiriti. Time on ne samo promašuje bivstvovanje i bit čovjeka, nego također prihvaća jednu konzervativnu ili, najblaže rečeno, nerevolucionarnu filozofsku poziciju.

Marx naprotiv smatra, da se opće rješenje pitanja o odnosu između bivstvovanja i biti može postići samo ako mu pristupimo iz perspektive čovjekova bivstvovanja i biti. Odnos bivstvovanja i biti kod čovjeka za Marxa je bitan putokaz za rješenje pitanja o odnosu između bivstvovanja i biti uopće. Pri tome kao odlučnu »provjeru« za valjanost rješenja Marx uzima suvremenog čovjeka i njegovo bivstvovanje, »milijune proletera«, sedmogodišnjeg vratara u rudniku uglja, mladu djevojku na predilici. Ovi primjeri, koji ilustriraju Marxov »konkretan« pristup »apstraktnim« filozofskim problemima, mogli bi, međutim, sugerirati i nešto pogrešno. Mogao bi netko pomisliti da je sva Marxova filozofija izvedena iz takvih »konkretnih« primjera. U stvari u osnovi je Marxova pristupa jedan opći filozofski stav koji se ni iz kakvih primjera, ni iz bilo čega postojećega ne može »izvesti«, stav da treba »postojeći svijet revolucionirati, zatečene stvari praktično zahvatiti i izmijeniti«.

Isti osnovni pristup demonstrira Marx kada, kritizirajući Edgara Bauera što ignorira razliku između bivstvovanja i mišljenja, piše: »Oni (radnici) osjećaju vrlo bolno *razliku* između *bivstvovanja* i *mišljenja*, između *svijesti* i *života*. Oni znaju da vlasništvo, kapital, novac, najmanji rad i t. sl. nisu nipošto idealne maštarije nego vrlo praktični, vrlo predmetni proizvodi njihova samootuđenja, koji se, dakle, također moraju ukinuti na praktičan, predmetan način, da bi čovjek postao čovjekom ne samo u *mišljenju*, u *svijesti*, nego u masovnom *bivstvovanju*, u životu«.[27]

Sličnih bi se primjera moglo naći i više. Ali to nije potrebno. Svi bi ti primjeri pokazali isto: Marx nije nikada i nigdje svestrano i detaljno razmotrio pitanje o bivstvovanju. Ali kod Marxa ima zanimljivih i značajnih sugestija za raspravljanje o ovom pitanju. Najznačajnija je možda ona maločas spomenuta: pravi put ka razumijevanju bivstvovanja ne polazi od ribe već od čovjeka, ne od najjednostavnijih, najpraznijih »modusa« bivstvovanja, već od onog najsloženijeg, najpunijeg, od čovjekove prakse.

V

Po Martinu Heideggeru pitanje o smislu bivstvovanja osnovno je pitanje suvremene misli i suvremenog svijeta uopće. Filozofija ne samo što nije uspjela da odgovori na ovo pitanje, nego ga više i ne postavlja. Ne samo što ne znamo šta zapravo znači biti, nego se ni najmanje ne zbunjujemo zbog toga što to ne znamo. U trci za što potpunijom i iscrpnijom spoznajom bivstvujućeg, pitanje o bivstvovanju palo je u zaborav. Buđenje razumijevanja za smisao ovog pitanja smatra Heidegger svojom historijskom misijom.

27) K. Marx, F. Engels: Werke, Dietz Verlag, Berlin 1958. Band 2, S. S. 55-56.

Nemoguće je ovdje rezimirati sve što je Heidegger pisao o bivstvovanju. Zadovoljit ćemo se, dakle, samo s nekim kratkim napomenama.

Želeći da se dovine do razumijevanja smisla bivstvovanja uopće, Heidegger, poput Marxa, smatra da se pitanje o smislu bivstvovanja uopće ne može odvojiti od pitanja o smislu čovjekova bivstvovanja (tu-bivstvovanja). U njegovom glavnom djelu *Sein und Zeit* ta se ideja javlja u radikalnom obliku: analiza i rješenje pitanja o smislu čovjekova bivstvovanja treba da *prethode* analizi pitanja o bivstvovanju uopće. Osnovno je nastojanje *Sein und Zeit-a:* probiti se preko analize smisla čovjekova bivstvovanja do smisla bivstvovanja uopće.[28]

Na putu kojim je u *Sein und Zeit-u* krenuo Heidegger nije dokraja istrajao. Zaustavio se upravo tamo gdje je završio s pitanjem o smislu čovjekova bivstvovanja i gdje je trebalo da prijeđe na pitanje o smislu bivstvovanja uopće. Nakon što je analizom smisla čovjekova bivstvovanja zaključio da je osnovno ustrojstvo tu-bivstvovanja bivstvovanje-u-svijetu, njegovo bivstvovanje - briga, a smisao toga bivstvovanja - vremenost, Heidegger na kraju prve polovine svoga glavnog djela daje naslutiti kako bi u nastavku riješio pitanje o bivstvovanju uopće: »Egzistencijalno-ontološko ustrojstvo tu-bivstvovne cjeline temelji se u vremenosti. Prema tome jedan izvoran način vremenovanja same ekstatičke vremenosti mora omogućiti ekstatički projekt bivstvovanja uopće. Kako treba interpretirati ovaj modus vremenovanja vremenosti? Vodi li put od izvornog *vremena* ka smislu *bivstvovanja*? Otkriva li se samo *vrijeme* kao horizont bivstvovanja?«[29]

Odgovor je ovdje, nema sumnje, nagoviješten. Ali on nije više nego nagoviješten. Dio, u kojem je ovaj odgovor trebalo da bude razvijen, a trebalo je da nosi naslov »Vrijeme i bivstvovanje«, nije nikada napisan.

Nije odgovor sistematski razvijen ni u drugim Heideggerovim djelima, premda se ponegdje taj odgovor javlja i u nešto »eksplicitnijem« ili »jasnijem« obliku. Tako u 1949. godine pisanom Uvodu za peto izdanje svog rada iz 1929. *Was ist Metaphysik* Heidegger među ostalim piše: »Bivstvovanje« u *Sein und Zeit-u* nije nešto drugo nego »vrijeme« ukoliko se »vrijeme« imenuje kao ime za istinu bivstvovanja, a ta je istina ono bitstvujuće (das Wesende) bivstvovanja i tako samo bivstvovanje«.[30]

U svom *Uvodu u metafiziku (Einführung in die Metaphysik,* predavanje iz 1935. objavljeno 1953.) upućuje se Heidegger »direktno« ka pitanju o bivstvovanju uopće, tek usput dodirujući pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja. Ali i ovdje uvodna razjašnjenja odnose prevagu nad onima koja bi trebalo da budu zaključna. Nakon što je na zanimljiv način raspravljao o gramatici i etimologiji riječi »sein« (»biti«), Heidegger sam svodi vrijednost

28) O ovoj ideji i o njenoj realizaciji pisao sam opširnije u radu »M. Heidegger i problem fundamentalne ontologije«. *Filozofija* 1960, br. 1.
29) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage, Tübingen 1953. S. 473.
30) M. Heidegger: *Was ist Metaphysik*, Siebte Auflage. Frankfurt A. M. 1955. S. 17.

tih razmatranja na pravu mjeru primjećujući da »pitanje o bivstvovanju nije stvar gramatike i etimologije«.[31]

Od antičke filozofije do naših dana činjeni su pokušaji da se bivstvovanje objasni putem ograničenja, određivanjem njegova odnosa prema onome što se od njega razlikuje, ali mu ipak kao od njega različito pripada. Vrlo često bivstvovanje se određivalo odnosom prema »ništa« ili »nebivstvovanju«; ne mnogo rjeđe - relacijom prema biti. Određivanje bivstvovanja putem spomenutih suprotstavljanja susrećemo i u nekim Heideggerovim radovima. Međutim u *Uvodu u metafiziku* on tvrdi da postoje četiri odlučna, međusobno povezana suprotstavljanja, koja imaju svoju vlastitu nužnost, razvila su se u toku povijesti filozofije, a prožimaju cijelo naše znanje, djelovanje i kazivanje i izvan filozofije. Ta su odlučna suprotstavljanja: 1. Bivstvovanje i postajanje (Sein und Werden), 2. Bivstvovanje i pričin (Sein und Schein), 3. Bivstvovanje i mišljenje (Sein und Denken), 4. Bivstvovanje i trebanje (Sein und Sollen). Razmatranje ovih suprotstavljanja dovodi Heideggera do zaključka:

»Bivstvovanje je nasuprot postajanju ostajanje (das Bleiben). Bivstvovanje je nasuprot pričinu trajan uzor, ono uvijek jednako (das Immergleiche).

Bivstvovanje je nasuprot mišljenju ono što leži u osnovi, postojeće (»predručno«, das Vorhandene).

Bivstvovanje je nasuprot trebanju ono uvijek dano (»predležeće«, das Vorliegende) kao ono još ne ili već ostvareno trebano.

Ostajanje, uvijek-jednakost, predručnost, predležanje - kažu u osnovi isto; stalnu prisutnost (ständige Anwesenheit): *on* kao *ousia*«.[32]

Međutim, ono čemu se u ovim suprotstavljanjima bivstvovanje suprotstavlja (postajanje, pričin, mišljenje, trebanje), nije nešto samo izmišljeno, neko puko ništa, i to je nešto bivstvujuće. Ali postajanje, pričin, mišljenje, trebanje ne mogu biti bivstvujući u onom smislu bivstvovanja, u kojem se bivstvovanju suprotstavljaju. To znači da dosadašnji, naslijeđeni pojam bivstvovanja nije dovoljan da se misli sve što jest. Tako i u ovom djelu Heidegger najzad zaključuje da suprotstavljanje koje vodi odlučnom razjašnjenju bivstvovanja nije ni jedno od četiri nabrojena, nego ono koje se izražava riječima *bivstvovanje* i *vrijeme*. Nažalost o ovom odlučnom suprotstavljanju Heidegger ni ovdje ne uspijeva da kaže mnogo više nego u svom glavnom djelu.

VI

Marxu i Heideggeru zajedničko je to, što smatraju da je pitanje o smislu bivstvovanja uopće neodvojivo od pitanja o smislu čovjek-va bivstvovanja. Ali njihov odgovor na pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja nije jednak, pa nije jednak ni odgovor

31) M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953. S. 66.
32) Op. cit., S. 154.

na pitanje o smislu bivstvovanja uopće. Smisao čovjekova bivstvovanja po Heideggeru je *vremenost*, prema Marxu - slobodno stvaralačko djelovanje, *praksa*. Ono što Heidegger misli pod »vremenošću« ima dodirnih tačaka s onim što Marx naziva »praksom«. Ipak ova dva pojma bitno se razlikuju.

Određujući bivstvovanje tu-bivstvovanja kao brigu (die Sorge), Heidegger ističe da ovu riječ upotrebljava »čisto ontološki-egzistencijalno«, a ne u smislu neke ontičke tendencije bivstvovanja kao što je zabrinutost ili bezbrižnost. Isto tako određujući smisao brige kao vremenost, Heidegger se ograđuje od tradicionalnog shvaćanja vremena, prema kojem se vrijeme vremenuje iz sadašnjosti. Shvaćanju, prema kojem je vrijeme samo beskrajan, prolazan i ireverzibilan slijed »sada« - tačaka, Heidegger suprotstavlja svoje shvaćanje, po kojem se »ekstatično-horizontalna vremenost vremenuje *primarno* iz budućnosti«.[33]

Ne poričući Heideggerove zasluge za sagledavanje bitne povezanosti bivstvovanja i vremena, ne poričući ni značenje njegove kritike vulgarnog shvaćanja vremena, treba primijetiti da sagledavanje fundamentalnog značenja vremena nije neko Heideggerovo »otkriće«. Razumijevanje za bitno značenje vremena nalazimo i u svakodnevnoj nefilozofskoj svijesti. Smjerajući na vrijeme narodna zagonetka kaže: »Otac je svih stvari. Sve dočeka i preživi«.

Nije Heidegger ni prvi koji filozofski razvija misao o fundamentalnom značenju vremena za bivstvovanje. I. Kant smatrao je, na primjer, da je vrijeme subjektivna forma našeg unutrašnjeg osjetila, ali baš zbog toga također i formalni aprioran uvjet svih pojava uopće. Dok je prostor kao čista forma spoljašnjeg opažaja apriorni uvjet samo spoljašnih pojava, vrijeme je aprioran uvjet svih pojava uopće, neposredan uvjet »unutrašnjih« i posredan uvjet onih »spoljašnjih«. Drugim riječima sve »pojave« uopće, svi predmeti osjetila jesu po Kantu u vremenu i stoje nužno u odnosima vremena.

Heideggerovo shvaćanje vremena i njegova odnosa prema bivstvovanju nije identično s Kantovim, ni bilo s kojim prijašnjim. Ali čak ni na novi način shvaćeno vrijeme nije dovoljno za određivanje bitî čovjeka, pa i Heideggerovo određivanje čovjeka prvenstveno pomoću vremena ima »neugodne« konsekvencije.

Možda je za samog Heideggera »najneugodnije« što on, usprkos svojoj osnovnoj antinihilističkoj usmjerenosti, ostaje i sam na pozicijama svojevrsnog nihilizma, koji svodeći čovjekovo bivstvovanje na bivstvovanje ka smrti, vidi njegov najviši ljudski zadatak u tome da u takvom bivstvovanju izdrži, da ne izbjegavajući svoju najvlastitiju i najneizbježniju mogućnost bivstvuje bez iluzija u samosvjesnoj i tjeskobnoj slobodi ka smrti.

Ovaj nihilizam, koji je jasno izražen već u *Sein und Zeit*-u a domišljen do krajnjih konsekvencija u *Was ist Metaphysik*, gdje se tu-bivstvovanje određuje kao »ispruženost u ništa«, a čovjek

33) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage, Tübingen 1953, S. 426.

kao »mjestodržatelj (Platzhalter) ničega«, više je verbalno nego stvarno prevladan u Heideggerovim kasnijim djelima, u kojima se proklamira da je ništa - »samo bivstvovanje« i da je čovjek kao mjestodržatelj ničega ujedno »susjed« i »pastir bivstvovanja«.

Druga je »neugodna« konsekvencija svođenja smisla bivstvovanja na vremenost, što Heidegger, u svom pohvalnom nastojanju da se uzdigne iznad tradicionalne apstraktne suprotnosti između optimizma i pesimizma, ne uspijeva da stigne dalje od jednog kvijetističkog optimizma koji vjeruju da zaborav bivstvovanja što u savremenoj tehnici poprima dosad neviđene oblike nije definitivan ni bezizlazan, ali ne može reći ništa o tome gdje je taj mogući izlaz. Bespomoćno primjećujući da »nitko ne može znati, da li će, kada će, gdje će i kako će« mišljenje napraviti odlučan pravi korak, on nam samo savjetuje, da strpljivo sačekamo nadolazak bivstvovanja.

Mislim da u duhu Marxa možemo nasuprot ovakvom shvaćanju reći: Bilo bi smiješno poricati da je čovjek među ostalim i bivstvovanje ka smrti ili u ovoj njegovoj prolaznosti vidjeti samo neko nevažno i slučajno određenje. Ali čovjek se ipak ne svodi samo na to, i doista ljudsko bivstvovanje nije samo pasivno iščekivanje »ništavila« ili »nagovora bivstvovanja«. Čovjek je čovjek ne onda, kad pasivno i strpljivo čeka ono neizbježno breme što ga nosi vrijeme, već onda, kada djeluje i bori se da ostvari svoje doista ljudsko individualno i društveno bivstvovanje. A doista ljudsko bivstvovanje nije ponosno iščekivanje ništavila, već slobodna stvaralačka djelatnost kojom čovjek stvara svoj svijet i sama sebe.

Ne bi li možda trebalo da takvo stvaralačko ljudsko djelovanje, kao autentično ljudsko bivstvovanje, razlikujemo od bitisanja, kao otuđenog bivstvovanja u pukoj prolaznosti? I nije li čak i bitisanje nešto nedostupno životinji ili biljki koja se u svom bivovanju još nije dovinula do svijesti o svom bivstvovanju, premda se izdigla iznad pukog bićenja neživih bića?

U svakom slučaju različitost oblika i nivoa bivstvovanja ne bi trebalo da za pogled zakrije jedinstvo bivstvovanja. Pa ako simsao čovjekova bivstvovanja nije samo vremenost, već slobodna stvaralačka djelatnost, nije li i smisao bivstvovanja ne-ljudskog bivstvujućeg previđen ako se svede na vrijeme? Nije li bliže istini ono shvaćanje bivstvovanja materijalnih stvari, koje među materije svojstvenim svojstvima na prvo mjesto stavlja kretanje, »ali ne samo kao *mehaničko* i *matematičko* kretanje, nego više još kao *prir. životni duh, opružnost*, kao *muku* - da upotrijebimo izraz Jakoba Böhmea - materije«.[34]

Na pitanje koje smo postavili u početku: »Da li je praksa samo jedan među mnogim modusima bivstvovanja ili je ona u nekom izuzetnom odnosu prema bivstvovanju?« možemo dakle odgovoriti drugim pitanjem: Nije li praksa onaj najautentičniji »modus« bivstvovanja koji nam jedini otkriva pravi smisao bivstvo-

34) K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag Berlin 1958, Bd. 2, S. 135.

UZ PROBLEM PRAKSE

Predrag Vranicki

Međutim, proizvodni život je generički život. To je život koji proizvodi život. U načinu životne djelatnosti leži cjelokupan karakter vrste, njen generički karakter, a slobodna svjesna djelatnost je čovjekov generički karakter.

Karl Marx

Sasvim je prirodno i razumljivo da je svaka etapa ljudske misli sputana i odgovarajućim historijskim i misaonim tradicijama. Isto tako kao što tradicije mrtvih pokoljenja pritiskuju svijest živih na svim područjima života, tako je isti slučaj i na području misli. Misaono osvjetljavajući svoju egzistenciju i njen smisao, osmišljavajući svoje vlastito bivstvo, cjelokupni misaoni napor čovjekov ukazuje nam se kao svojevrsna, veoma složena, često teško providna historija njegove svijesti, njegove teorije o sebi i bivstvu uopće.

Njegova svijest, misao i teorija naizgled su kao odvojene od njegova historijskog i materijalnog bivstva. To je i izraženo u raznim tezama i postavci problema: o odnosu teorije i prakse, o održavanju prakse u teoriji o zaostajanju teorije, o primatu jednog ili drugog itd.

Određene misaone distinkcije spadaju također u određene tradicije. Pri daljnjim misaonim analizama pokazuju se međutim kao uvjetne ili neodržive.

Tako je na pr. distinkcija bivstvo (bitak, biće) — mišljenje historijska distinkcija. Ako kategorija bivstvo treba po svojoj etimologiji i smislu filozofske upotrebe da označi nešto što bivstvuje ili da nešto bivstvuje, onda to kategorijalno ili supstancijalno određenje posjeduje isto tako stvarnost kao priroda ili historija, a isto tako i mišljenje. Identificirati prirodu ili stvarnost »van mene« sa kategorijom bivstvo (bitak, biće) i suprotstaviti je kategorijama svijest, mišljenje — u potpunosti je neadekvatno.

Sasvim je razumljivo da se može, kao što je to i bio slučaj, kategoriji »bivstvo« pridati najrazličitija određenja i sadržaje, pa je ograničiti na pr. i na prirodno i historijsko. Ali ako samo ovo

posljednje ima određbu bivstvovanja, onda je logičan zaključak da mišljenje i svijest ne bivstvuje. Dolazimo do problema koji je, čini mi se, na toj osnovi nerješiv.

Problemu, koji pokušavam u ovoj analizi razmatrati s tog stajalista, problemu prakse - svojstvena je isto takva opterećenost tradicijom. Već sama formulacija problema,prije navedena, govori o parcijalnom stajalištu s kojeg se polazi. Isto tako kao što nam niz ograničenih, parcijalnih slučajeva neke jednostavne »praktičke« djelatnosti izgleda lišen teorijskog, tako nam i niz teorijskih bavljenja izgleda bez veze s »praksom«, otrgnuti i suprotstavljeni praksi.

Tako stvari izgledaju, ako ih parcijalno sagledavamo, ako pojednostavimo onu složenu materiju našeg ispitivanja — ljudsku historiju ili jednostavno — čovjekov historijski život. U ovakvom pojednostavljivanju mnogo šta izgleda jedno van drugog ili pored drugog, ili u jednosmjerno određujucem odnosu itd. Međutim, historijska stvarnost je mnogo kompleksnija, i u tom smislu i kategorija prakse pokazuje se mnogo složenijom.

Ono što ovdje želim razmatrati nije dakle ova ili ona parcijalna praktička djelatnost, *nego praksa kao fundament ljudskog, filozofsko određenje čovjeka.*

U tom smislu, slijedeći Marxovu misao, čovjek je par excellence biće prakse, biće svjesne i slobodne transformacije svoga života. Praksa je eo ipso polivalentna kategorija, jer obuhvaća *sve* strane čovjekova bivstvovanja. Na ovom mjestu ne treba da ponavljam ono što je od Marxova vremena toliko puta rečeno i što je pretpostavka svih razmatranja: da čovjek postoji i razvija se samo tako što mijenja prirodnu i društvenu stvarnost i da time mijenja ujedno i sama sebe.

Ovdje nas interesira struktura tog pojma prakse u odnosu prema teoriji, kao i struktura stvarnog odnosa čovjekovog izraženog kategorijom praksa.

»Praksa« je dakle pojam koji bitno određuje karakter čovjekove egzistencije. U tome je njegov ontološko-antropološki smisao. Kad ne bismo shvatili *historiju* kao trajnu, mučnu, svjesno-nesvjesnu, perspektivno-besperspektivnu, u svakoj etapi radikalniju i dublju transformaciju prirodnog i historijskog bivstva — zatvorili bismo svaki mogući racionalni pristup objašnjenju našeg izvora, našeg toka i protoka.

I životinja »mijenja« svijet, ali samo po mjeri svoje relativno nepromjenjive strukture. To jest ne-razvojno, ne-svjesno, neslobodno, ne-planski, ne-domišljeno, ne-revolucionarno itd. U tom »mijenjanju« nedostaje historičnost, ono je nagonsko ponavljanje istog, pri čemu se »vremenitost« pokazuje samo kao biološki rast i starenje, biološke polagane promjene, ne kao historijsko djelo — stvaranje.

Čovjek mijenja svijet saobrazno naravno i svojoj strukturi. Ali ne samo fizičko-biološkoj, nego i historijskoj. Njegova transformacija stvarnosti u isti mah znači i transformaciju njegove vlasti e individualne i povijesne strukture. *Njegovo mijenjanje svijeta nije krug, nego proces.*

Upravo zato je čovjek jedino biće kreacije, jedino stvaralačko biće. *Takvo stvaralačko biće čijem je stvaranju i njegovo bivstvo i bit podvrgnuto.*

Ako cjelokupno to stvaralaštvo čovjekovo označimo pojmom praksa, onda moramo zaključiti da čovjek kreira svoju povijest, svoj historijski život saobrazno *mogućnostima svoje vlastite prakse.*

A te mogućnosti su uvijek samo historijski dane: kao stvarna proizvodna oruđa, nivo tehničkog i naučnog razvoja, nivo društvene organizacije, tehničke i kulturne razine individua, međunarodnih odnosa i utjecaja itd. Pa prema tome, ako se osvrnemo na egzistencijalističku formulu da egzistencija prethodi esenciji, možemo stvar isto tako preokrenuti ustvrdivši da u isti mah i esencija prethodi egzistenciji. Jer, čovjek nije samo individualno biće koje samo sebe kreira, nezavisno od historijskih struktura i procesa čiji je sastavni dio. Isto tako biva kreiran od svih onih odnosa koje historijski zatiče.

Praksa obuhvaća sve strane čovjekova života, te je zato i čovjek u biti »praktično biće«. U dječjoj igri, radnom procesu, obiteljskom odnosu, naučnom eksperimentu, umjetničkoj kreaciji ili historijskom djelu — čovjek je uvijek u praktičnom odnosu, neposredno-osjetilnom odnosu prema svom predmetu (prirodi, drugom čovjeku itd.), a ne pukom kontemplativnom.

Ako je praksa bitno svjesna, više ili manje planska i slobodna kreacija, transformacija jedne stvarnosti koja nije samo stvarnost mišljenja nego prvenstveno medija čovjekova bivstva tj. prirodno-historijske stvarnosti, onda, ponovimo, taj pojam obuhvaća čovjeka u totalitetu: kao obiteljsko, proizvodno, političko, umjetničko, naučno itd. biće.

U svakom tom svom praktičnom odnosu čovjek se više ili manje eksplicitno i svjesno i teorijski odnosi. Nikakav praktički odnos čovjeka prema svijetu, ma kako bio primaran i jednostavan, nije moguć bez određene »teorije«, određene zamisli, stava koncepcije, ideje.

Kakogod je čovjekov život u biti praktičan, kao takav nam se dakle pokazuje *samo* tako što je u isti mah i teoretičan. *A sam pojam krase time pokazuje tri svoje bitne strane: osjetilno-konkretnu, teorijsko-apstraktnu i emocionalno-doživljajnu. Praksa nije moguća bez određenog emocionalnog odnosa u smislu zadovoljenja bilo kakve potrebe; isto tako ako se osjetilno ne mijenja i ne stvara predmet i stvarnost; i konačno, osjetilno mijenjanje predmeta nije moguće ako nije svjesno plansko, teorijsko i slobodno.*

»Pauk vrši radove slične tkačevim, a gradnjom svojega saća pčela postiđuje ponekog ljudskog graditelja. Ali što unaprijed odvaja i najgoreg graditelja od najbolje pčele, jest da je on svoju gradnju izradio u glavi prije nego što će je izraditi u vosku. Na završetku procesa rada izlazi rezultat kakav je na početku procesa već postojao u radnikovoj zamisli, dakle idealno. Ne postizava on samo promjenu oblika prirodnih stvari; on u njima ujedno ostvaruje i svoju svrhu koja mu je znana, koja poput

zakona određuje put i način njegova rađenja, i kojoj mora da potčini svoju volju«. (Kapital I, 135)

Određenje čovjeka kao bića prakse moguće je samo tako, ako je praksa shvaćena kao jedinstvo osjetilne i teorijske djelatnosti. Funkcioniranje jednog stroja (pa i najobičnijeg oruđa) je udjelo-stavljena-teorija ili ostvarena teorija; kao što je i teorija (pa i najjednostavnija) sublimacija određene ljudske kreativnosti, osjetilne i teorijske.

Odnos tih dvaju momenata u praksi je uzajaman, funkcionalan, oni se uvjetuju, kao što je moguće da jedan pretiče ili zaostaje za drugim. Relativna samostalnost apstraktne misli omogućuje joj i da zaostaje i da antipicira konkretno-osjetilnu djelatnost. Kao što i kompleksnost i stihijnost ljudske osjetilne djelatnosti (proizvodne i historijske u prvom redu) uvjetuju mnoge teškoće simultanog teorijskog sagledavanja svih tih procesa.

Kako pojam prakse obuhvaća osjetilnu i teorijsku stranu u sebi — neadekvatno je suprotstavljati praksu i teoriju kao dva momenta koji treba da budu u jedinstvu, kad sama praksa, shvativši je kao fundamentalnu odredbu čovjeka, sadrži već i jedan i drugi moment u sebi.

Njihovim razdvajanjem značilo bi tvrditi da je moguća praksa koja ne implicira svijest, pretpostavke i teoriju; kao i da je moguća teorija koja ne implicira cjelokupno iskustvo ljudske osjetilne djelatnosti.

Takva praksa bila bi životinjska praksa, a takva teorija misaona besmislica. Razumljivo je da i u tome postoje nijanse, stupnjevi. *Mogu postojati razni nivoi diskrepancije tog inače primarnog jedinstva danog u stvaralačkom momentu prakse. Isto tako teorijska djelatnost može biti odvojena, ako gledamo na pojedine nosioce te djelatnosti (u vezi s historijskom podjelom rada), ali ne s obzirom na historiju kao totalitet, s obzirom na kreiranje historije kao jedinstvenog i totalnog akta i procesa.*

Isto tako bi stavljanje jednog pored drugog značilo da čovjek nije totalno biće, ni njegova historija totalna kreacija, nego da stvara razne nezavisne i usporedne historije proizvodnje, tehnike, fizike, nauke, prava, filozofije itd.

Iako relativna samostalnost svih tih područja postoji zbog činjenice ovakve podjele rada kakva je do danas postojala, prije navedena podjela bi razrušila dijalektičko jedinstvo čovjeka kao bića prakse, i kao individualnog i kao historijskog bića.

Historija kao jedinstveni čovjekov život je dakle jedinstvena historija čovjekova mijenjanja svijeta i stvaranje novih historijskih struktura: ako pod tim podrazumijevamo i prirodno-historijsku stvarnost i samog čovjeka i njegove najraznovrsnije kreacije (umjetničke, filozofske itd).

Iz toga bi slijedilo, a to treba podrobnijim ispitivanjem pojedinih epoha pokazati, da neke veće diskrepancije između osjetilne i teorijske čovjekove djelatnosti (što se inače kaže između prakse i teorije) nikada nije bilo niti je ona moguća.

Svaki nivo historijske određenosti čovjekove, svaki nivo njegove prakse konstruiran je, dakle, određenim nivoom osjetilne i teorijske čovjekove djelatnosti. Čovjekova materijalna, društvena i teorijska praksa nalaze se u neraskidivom odnosu i utjecaju.

Historija je jedinstveno čovjekovo djelo. Ni jedna ljudska djelatnost ne postoji sama po sebi i sama za sebe. Ni jedna nije shvatljiva, ako se ne uzme u obzir cjelina historijskog momenta ili epohe, cjelovitost historijskog postojanja čovjeka, cjelovitost i polivalentnost njegova fundamentalnog postojanja kao bića prakse.

Marx je reljefno istakao tu ideju ne samo tezom o postojaniu jedne jedine nauke — povijesti, nego i tezom da je fetiška svijest izraz određenog niskog nivoa osjetilnog postojania. »Koliko je rješenje teorijskih zagonetki zadatak prakse i praktički posredovano, koliko je istinska praksa uvjet stvarne i pozitivne teorije, pokazuje se na *fetišizmu*. Osjetilna svijest fetišista drugačija je od svijesti Grka, jer je još njegovo osjetilno postojanje drugačije. Apstraktno neprijateljstvo između osjetila i duha je nužno sve dotle, dok ljudsko osjetilo za prirodu, ljudsko osjetilo prirode, dakle, i *prirodno čovjekovo* osjetilo još nije proizvedeno vlastitim čovjekovim radom.« (K. Marx, Ekon. fil. manuskripti, Rani radovi II izd. str. 259).

Gornju tezu o jedinstvenom karakteru ljudske »praktičnosti« ili o historiji kao razvoju ljudske prakse — bez obzira da li društvenom podjelom rada jedni fungiraju više kao »teoretičari«, a drugi kao »manuelni radnici« — trebalo bi usvojiti kao fundamentalnu koncepciju analize i objašnjenja h'storije.

Ako se fetiška svijest primitivnog čovjeka može objasniti niskim stupnjem razvoja njegove osjetilne transformacije stvarnosti — što samo kaže da je, uključujući tu fetišku svijest, nivo njegove prakse nizak — isto se može pokazati za svaku drugu svijest i historijsko bivstvo.

Praksa na evropskom tlu u Antici, razvojem obrta, moreplovstva, ratne tehnike i drugih preobražavalačkih djelatnosti — dosegla je nivo, koji je, s obzirom na osjetilno—preobražavalačku tako i teorijsko—objašnjavalačku stranu, bio na mnogo višem stupniu od društva fetiške svijesti.

Ali i taj nivo historijske prakse stare Antike imao je veoma jasne svoje granice: kako u cjelokupnom razvoju proizvodnje i tehnike, društvenoj strukturi i organizaciji, pa tako i u koncepciiama. Tadašnji nivo čovjekove transformacije svijeta i praktičkih iskustava mogao je rezultirati u koncepciiama zakona, raznih vrsta uzročnosti i takvog apstraktnog mišljenja koje je i samo mišljenje podvrglo ispitivanju, što izaziva trajno divljenje tom velikom umu Antike. Ali je još uviiek niski stupanj ovladavanja prirodnim procesima (što je druga strana mijenjania stvarnosti) uvjetovao još uviiek više spoliašnje-perceptivni odnos prema problemu stvarnosti. Zato njihovi principi imaju osjetilni karakter: voda, vatra, zrak itd., atomi i molekule su dani

također na bazi perceptivnog odnosa i na njemu koncipirani (kuke, kugle, razni smještaj) — kao što je i društvena misao samo izraz jednog društvenog bivstva koje u polisu, strukturi polisa i plemenu ima jasne granice.

Ne treba na ovom mjestu ponavljati primjer novog vijeka s razvojem mehanike i mehanicizmom u koncepcijama. Navedimo još samo to: kako je tek onim historijskim stupnjem razvoja prakse, kada je osjetilno-radna klasa započinjala bivati ne samo samosvjesni subjekt, nego i stvarni subjekt historije - a to je značilo da je razvoj ljudske prakse omogućio pojavu najamnog rada, znači i proletarijata - tada je bilo omogućeno dovršavanje koncepcije o historiji, u kojoj je i osjetilno-preobražavalački, ekonomsko-proizvodni moment ljudske prakse dobio svoje mjesto.

Dok god su glavni subjekti historije bile klase ili grupacije, koje nisu bile neposredno vezane uz proizvodnju - ekonomski moment, ekonomska proizvodnja nije mogla bitnije ulaziti u teoretsku kalkulaciju. Određena svijest određenog historijskog bivstva, određena historijska praksa morala je time da naglašava pretežno ono što je sačinjavalo to bivstvo: »više« forme ljudske djelatnosti. Precjenjivanje ideja, svijesti i ostalih duhovnih demiurga - bila je zakonita konsekvencija određene praktičko-historijske egzistencije.

Suvremena historijska praksa, s veoma visokim stupnjem preobrazbe stvarnosti, a time i visokim stupnjem i tehnike i nauke, stvara sve više od cijelog našeg svijeta dosad nepoznato jedinstvo, a time i međusobnu zavisnost, pa prema tome i na teoretskom i socijalnom planu koncepcije koje tom stupnju naše »osjetilne egzistencije« odgovaraju: nestaju pojmovi supstancije, teleologije, raznih drugih mističkih i pragmatičkih pojmova, četiriiu elemenata, nastaju nove koncepcije zakona, objekta, nova shvaćanja međuljudskih odnosa, koegzistencije itd.

Bez obzira, dakle, koliko je i kako historijska podjela rada usmjerila određene grupe ljudi više na osjetilnu, a druge više na teorijsku djelatnost - određeni nivo historijske prakse podrazumijeva određenu realizaciju osjetilne i teorijske djelatnosti. I najapstraktnija filozofska misao, u osnovi, sadržava u sebi cjelokupnu prirodno-historijsku, preobražavalačku, stvaralačku djelatnost čovjeka. Čovjekova praksa, tj. njegova vlastita historija kao njegovo djelo, ima te dvije osnovne strane koje su u korelativnom odnosu.

Suprotnost praksi nije dakle teorija, jer je praksa u sebi obuhvaća i sadržava. Suprotnost praksi je samo ona »teorija« koja nema nikakve veze s praksom, puko izmišljanje jedne bornirane svijesti.

Isto tako, ukoliko je suština čovjekove egzistencije i razvoja praksa, dakle konstantna, neumorna, naporna, slobodna i stvaralačka preobrazba stvarnosti u kojoj je čovjek ukotvljen - verifikacija čovjekovih pretpostavaka ne može, naravno, biti ništa drugo nego sama ta praksa, to djelo, taj ljudski život koji je bes-

krajna konfrontacija njegove misli i djela, jedinstvo osjetilne i teorijske djelatnosti.

Svagdje gdje imamo kreativnost, djelatnost, slobodno proizvođenje - imamo praksu. Kad bi teorija bila jednosmjerno uvjetovana osjetilnom djelatnošću i svedena na odraz, onda čovjek ne bi bio slobodno i kreativno biće, biće prakse. Jer sama praksa involvira u sebi moment usmjeravanja, predviđanja, projekta, plana, kontroliranja itd. Upravo zato što je teorijsko mišljenje isto tako kreacija kao i materijalna, osjetilna preobrazba predmeta, mi imamo u njemu samo drugu stranu jedinstvene prakse čovjekove.

U tom smislu je i najdublja određba svijesti kao svjesnog bivstva. Svijest je moment čovjekova osjetilnog mijenjanja svijeta, kao što je i to mijenjanje omogućeno samom svijesti. Jedno proizlazi iz drugog, jedno uvjetuje drugo. Zato upravo nivou ljudske prakse odgovara u osnovi nivo njegove date historijske svijesti i obratno. Zato u biti historijska svijest, svijest određene historijske generacije, ne može biti nikad iznad njenog historijskog postojanja, historijskog bivstva. Svijest svake generacije je svijest njezina historijskog bivstva, jer kad to ne bi bila - historijska praksa bi bila nemoguća. Do određenih suprotnosti, nesuglasnosti itd. između historijske svijesti i osjetilne egzistencije određene epohe može i mora uvijek dolaziti. Zbog jednostavnog razloga, što se čovjek ne će nikad miriti sa svojim određenim postojanjem, što će razvoj novih snaga (i materijalnih i duhovnih) iziskivati nove vidike, htijenja i napore. Ali do potpune diskrepancije ne može doći, jer bi u tom slučaju nastala disolucija same čovjekove prakse. Bio bi to moment bezizlaznosti i bespuća. To su do danas mogli da budu samo individualni slučajevi - historijski je to nezamislivo.

Ako smo vidjeli da je čovjekov generički život slobodna svjesna djelatnost, što je sinonim za praksu, onda je i cjelovitost, totalnost čovjeka dana u jedinstvu svih tih momenata.

Drugim riječima: čovjek je »fizičko« i »duhovno« biće, te je samo dosadašnja nužna i do određenog stepena progresivna historijska podjela rada usmjerila pojedince ili grupe na jednu ili drugu djelatnost.

Parcijalizacija, sakaćenje ličnosti i niz drugih konsekvencija koje iz toga i iz strukture podjele rada proizlaze - poznati su fenomeni u čovjekovu razvoju.

U situacijama, u kojima je čovjek sveden na privjesak stroja do visokospecijaliziranih djelatnosti, čovjek je u svim tim slučajevima gubio neke značajne osobine koje ga karakteriziraju kao biće prakse: širinu, mnogostranost, teoretičnost, ali i osjetilnost njegova bića, svestrani odnos ne samo prema prirodi, ne samo prema historiji, nego i drugom čovjeku.

Takve parcijalizirane ličnosti oduvijek su bile i bit će najbolji instrumenti za razna nehumana djela u interesu raznih instancija koje im se nameću.

PRAKSA I DOGMA

Danko Grlić

Praksa je pojam šire i najrazličitije kolokvijalne upotrebe. Kad govorimo o »praksi« liječnika, mislimo na sasvim određen posao u ograničenom vremenskom razdoblju; kad kažemo da je businessman »praktičan«, smatramo ga svagda spretnim, snalažljivim, promućurnim; kad ukazujemo na vrijednost naše socijalističke »prakse«, ističemo historijsko iskustvo i valoriziramo zbivanja koja su se odigrala unutar čitave jedne zemlje, pa i čitavog sistema, a kad tvrdimo da bi uopće valjalo prestati apstraktno teoretizirati i otpočeti »praktično« djelovati, razumijemo pod time sve konkretne čine u sferi osjetilno materijalne zbilje nasuprot onima u sferi misaonih inteligibilija (»entia rationis«, kako bi ih nazvao skolastik).

Čini se da je ova posljednja, »najapstraktnija« i »najopćija« pa zato, vjerojatno, i »najfilozofskija« distinkcija postala na neki način odlučnom u određenim tezama suvremenog filozofskog mišljenja.

I doista, utvrđivanje upravo tog odnosa prema teoriji temelj je mnogih rasprava o značenju i smislu pojma prakse. Tako se često relati »teorija i praksa« spominju kao fundamentalni čak i onda kad se, s marksističke pozicije, pokušava okarakterizirati praksa kao širi, sveobuhvatniji pojam pod koji se može supsumimirati i teorija, onda kad se smatra da je specifikum ljudske prakse upravo u tome što je njoj imanentna teorija. Ljudska je, dakle, praksa — po tom mišljenju — uvijek teoretska, a ljudska je teorija nezamisliva bez određenih »praktičnih« reperkusija, ukoliko je doista »ozbiljna« teorija, tj. misao koja tendira realizaciji i ukoliko je izražena u koordinatama određenog prostora i vremena, a ne prazna spekulacija dokonog mišljenja. Čovjekova praksa dijeli se tako i od životinjske upravo po tome što je svrsishodna, planirana, unaprijed idealno zamišljena, dakle, što je prije toga bila i teoretska. U dokaz takve tvrdnje navodi se često i poznati Marxov citat iz »Kapitala«, premda je u Marxa riječ o analizi pojma rada, a ne prakse, premda je, dakle, predmet Marxove objekcije nesumnjivo uži pojam koji, u najboljem slučaju, može biti samo dio općeljudske prakse: »Mi pretpostav-

ljamo rad u obliku kakav je svojstven samo čovjeku. Pauk vrši radove slične tkalčevim, a gradnjom svojega saća pčela postiđuje ponekad ljudskog graditelja. Ali što unaprijed odvaja i najgoreg graditelja od najbolje pčele jest to, da je on svoju gradnju izradio u glavi prije nego što će je izraditi u vosku. Na završetku procesa rada izlazi rezultat kakav je na početku već postojao u *radnikovoj zamisli*, dakle *idealno*. Ne *postiže* on samo promjenu oblika prirodnih stvari, on u njima ujedno *ostvaruje* i *svoju svrhu* koja mu je *znana*, koja poput zakona određuje put i način njegova rađenja i kojoj mora da potčini svoju volju«. (Marx, Kapital I, str. 135) Ta Marxova teza, proširena na sva područja, apsolutizirana, jednostrano tumačena kao osnovna karakteristika cjelokupne ljudske prakse, često je dovela do toga da je u nekih teoretičara i nesvjesno relacija teoretsko-praktično, idealno-materijalno, zamišljeno-realizirano postala temeljna i preponderantna za definiciju kategorije prakse.[1]

Bez obzira, međutim, na to da li praksa uključuje ili ne uključuje teoriju — ili se i praksa i teorija mogu shvatiti tek po nečem trećem, naime po onom što određuje i način mogućnosti postavljanja same te relacije — postavlja se pitanje može li se praksa uopće odrediti samo s obzirom na svoj odnos (imanentni ili transcendentni) prema teoriji?

Određeni se pojam ponekad možda i ne može fiksirati i do konca protumačiti samo pozitivnim iznošenjem njemu imanentnog sadržaja (čak ako i pretpostavimo da je »teorijska praksa« ili »praktična teorija« zaista njegov pravi sadržaj), pa je izvanredno važno za lokaciju njegova opsega i shvaćanje njegova smisla odrediti ga i *negativno* spram onog što mu se doista suprotstavlja kao njegov protupojam. Šta je, dakle, suprotstavljeno *ljudskoj praksi*?

Ukoliko bismo taj centralni pojam Marxove misli htjeli na negativni način odrediti po Marxovim *bitnim* određenjima (premda ne uvijek i po nekim njegovim vlastitim opažanjima i akcidentalnim distinkcijama u kojima na nekim mjestima čak suprotstavlja praksu teoriji[2]), mislim da bismo mogli ustvrditi da je ljudskoj praksi suprotstavljeno sve ono što je pasivno, puko medita-

---

[1] — Takva bi teza, npr. na području umjetničkog stvaralaštva odnosno umjetničke »prakse« značila u *krajnjoj konzekvenciji* potvrdu plotinovske ili croceanske koncepcije po kojoj je umjetničko djelo u stvari dovršeno kao unutarnja ekspresija. Ono je gotovo kao zamišljeno, a sve drugo — kao što bi rekao Plotin — jest rad robova, a ne umjetnika, sav je drugi rad u konkretnom materijalu tehnički posao koji nije presudan za ono esencijalno u umjetnosti već puka vještina, manje ili više uspjelo realiziranje umjetnikove idealne koncepcije. Pitanje je, međutim, da li umjetnik doista ima svoje umjetničko djelo ponajprije u glavi, pa ga tek zatim i ostvaruje ili sama materija (npr. boja, plastični materijal i dr.) na neki način u *toku samog rada* određuje i bitnu strukturu umjetničkog djela. Stoga to djelo svoj konačni oblik ne duguje samo nekom unaprijed zamišljenom konceptu već i gradi iz koje je satkano i koja mijenja i u umjetničkom kreiranju često i determinira svojim specifičnim zakonomjernostima cjelokupni izgled, smisao i vrijednost samog djela. Jedna te ista slava, »zamišljena« u idealnoj shemi potpuno identično, posvema je *umjetnički* drugačija ako se, »realizira« u mramoru ili ako se »ostvari« u bronzi ili drvetu. (O toj je činjenici u izvjesnom smislu vodio računa i Platon kad je govorio o nuždi, prisili svojstvenoj materiji kao takvoj).

[2] — Npr.: »Religija praktične potrebe mogla je, prema svojoj suštini, naći svoje dovršenje samo u *praksi* a ne u teoriji, jer je upravo praksa njena istina. (*K židovskom pitanju*, Rani radovi, str. 71).

tivno, nestvaralačko, što je prilagođavanje svijetu, povijanje pred njegovom prirodnom pa čak i društvenom datošću. Istinska ljudska praksa nije dakle pomirenje sa samim »činjenicama«, s objektivnom stvarnošću, njenim zakonomjernostima, s moralnim ili ideološkim imperativima ili ustaljenim normama, s nečim heteronomnim, što čovjeka uvijek stavlja u drugi plan, pred čime je čovjek pion viših sila, bile one duhovne ili materijalne. Samim tim mogli bismo ljudsku praksu — nasuprot životinjskom prilagođivanju — definirati kao *zbiljsko mijenjanje svijeta*, mijenjanje koje je historijski relevantno, kao *aktivni zahvat* u samu strukturu zbilje. Ljudska praksa nije, dakle, različita od životinjske time — ili barem ne samo time — što bi bila uvijek i teoretska, već prvenstveno time što mijenja svijet, a ne ostaje u njemu, što je svijet uvijek — epistemološki kazano — njen predmet, njen objekt, a nije ona naprosto objekt ili rezultanta svijeta ili prirode, što sebe samu stvara, a nije zbog određenih, njoj transcendentnih uvjeta stvorena, što nije samo — da se izrazimo terminologijom starog Spinoze — natura naturata već i natura naturans. Praksa dakle, jednostavnije kazano, koja s pravom nosi to ime, uvijek je *stvaralačka* praksa. Ona uopće nije idejno ili stvarno *stanje*, već neprekidni živi *proces* mijenjanja i preoblikovanja. Ali taj proces nije proces zato da bi jednom završio u mirovanju, on nije proces s ciljem da prestane biti proces, pa ni zbog takve faktične »nesavršenosti« suvremene zbilje koja bi htjela završiti u beskonfliktnoj »savršenosti«. On ne stremi nikakvom *krajnjem* i konačnom »rezultatu«, nikakvom blaženom životu na ovom ili onom svijetu, u raju ili zemlji obećanoj. Buduća praksa, prema kojoj je otvorena i kojoj nas vodi suvremena praksa i opet će biti mijenjanje. Prema tome, ta praksa neće u potpunosti nikad zadovoljiti »pravu« ljudsku prirodu i vjerovanje u takvu konkretnu, potpuno neotuđenu prirodu i samo je neke vrste mitološko otuđenje. Stoga je praksa negacija onog eshatološkog naziranja koje vodi kraju svijeta, kraju historije i kraju mogućnosti »vječnog« razvoja same te ljudske prirode, tj. koje vodi njenoj i društvenoj definitivnoj »stabilizaciji«.

Dakako, da je definiranje ljudske prakse kao *mijenjanja* — tj. prakse koja je dostojna da bude ljudska — nešto što je još uvijek sadržajno nedovoljno određeno, pa nužno implicira pitanja — kako bi se izbjegao banalni relativizam — *kvalitete, svrhe i smisla* tog mijenjanja. Pa ipak i bez približeg određivanja, bez distinkcija — koje bi se npr., nasuprot pukim prirodnim promjenama mogle potražiti na području historijski relevantnog mijenjanja, mijenjanja, dakle, koje u sebi nosi i pojam *progresa* — i ovako »prazno« određenje prakse kao mijenjanja može imati nekih sasvim konkretnih reperkusija u idejnoj i osjetilno-zbiljskoj sferi ljudske djelatnosti.

Osnovni poziv čovjeka, njegova konstitutivna karakteristika i njegova misija (i kao teoretičara i kao praktičara u užem smislu) postaje tako — da ostanemo samo u okviru nekih idejnih reperkusija ovako shvaćene prakse — ne više pasivno prihva-

ćanje svega što je jednom i negdje ustanovljeno kao ispravno, nikakvo »presađivanje« ranijih teoretskih postavki u naše vrijeme ili samo njihovo »razrađivanje« u »našim specifičnim uvjetima«, nikakvo »primjenjivanje« nekih vječnih principa u našoj stvarnosti, već revolucionarno mijenjanje tih principa. Čovjek, naime, ne može kao npr. filozof imati ambiciju da mijenja svijet, ako istodobno ne mijenja i svoje vlastite ideje i principe, pa je stoga nezaobilazni uvjet — da bi se konstituirao kao čovjek — njegovo aktivno, vlastito, stalno angažiranje kako bi se izborile mogućnosti uvijek novog, sve progresivnijeg, nestandardnog mišljenja i djelovanja. Praksa tako prestaje biti neko inertno ustrajanje na nečemu što postoji, neki status quo ante, pa ni nikakvo samozadovoljno prebivanje u prošlom ili sadašnjem, već se unutar nje zbiva takav ljudski prodor u sve sfere realne i idejne zbilje što transcendira postojeće i u sebi nosi elemente projekcije u još realno nepostojeće, u buduće. Stoga ovakva ljudska praksa ne može biti rezignirano stavljena pod neku opću kapu, pod shemu nekih nadljudskih sila ili materijalnih uvjeta, već znači samosvijest o tome, da egzistenciju tih sila omogućuje i te uvjete stvara i mijenja čovjek, subjekt zbiljskih historijskih promjena, koje vode iz »carstva nužnosti« u nikad dovoljno slobodno i nikad potpuno oslobođeno »carstvo slobode«. Praksa je tako suprotstavljena svemu ustaljenom, dogmatskom, ukalupljenom, statičnom, jednom za svagda utvrđenom, fiksnom, standardnom, svemu što se ukopalo u prošlo i ostalo hipostazirano. S tog stanovišta dogmatska praksa u stvari i ne može uopće biti praksa, stoga je to - zapravo - centradictio in adiecto, nerazrješiva protivurječnost što se može kao termin upotrijebiti samo uvjetno, kako bi se jasnije mogao odrediti protupojam te konstrukcije, naime, antidogmatska praksa ili naprosto praksa. Jer, shema i dogma, isticanje stalno istih principa, »vjerno« pridržavanje uz sve ono što je jednom proklamirano kao istina i nije drugo do surogat za *praktičnu nemoć*. Stoga strikтna vezanost uz neke jednom iskazane teze (bile one i tzv. temeljne teze) ne može biti primjerena samom smislu tog pojma, kvintesenciji svega onog što je Marx podrazumijevao pod ljudskom praksom.

Upravo je zato najapsurdnije u ime Marxa insistirati uporno i do detalja na svemu onome što je Marx bilo kada i bilo kojom prilikom rekao ili napisao. Jer sve — iskazano ne znam kakvom svježinom, revolucionarnim poletom i intelektualnom snagom — može jednog dana postati dogmom. A možda su više nego ikad baš danas negirane osnovne *povijesne pretpostavke* za bilo kakvu dogmu, koja je u nekim historijskim uvjetima imala svoje relativno opravdanje kao, često doduše i simplicistički izražena, ali efikasna parola, kao poziv za neposrednu akciju. Upravo zato, jer su te povijesne pretpostavke danas tako jasno negirane, nalazimo se često u paradoksalnoj situaciji, da se i pojedini dogmatici uvijek »u principu« slažu s time da Marxova misao nije dogma, da je potrebno da se ta misao razvija a ne da stagnira na nekim pretpostavkama koje su izrečene iz drugog vremena i zbog njega. Stoga čak i zadrti protojereji dogmi ponekad vrlo

»odlučno« i »radikalno« tvrde, da se treba riješiti »citatomanije« i talmudskog prilaženja Marxu, pa se tako uporno sa svih strana ponavlja, kako bi *trebalo* da se marksistička misao nesputano i široko razvija. Pa ipak — to će, doduše, teže priznati dogmatici (možda pokatkad samo u intimnim trenucima ili u najužem krugu) — ta se misao nekako dovoljno ne razvija, ta misao o mijenjanju svijeta nije doživjela gotovo nikakve promjene (ako ne računamo sve one promjene nagore), pomalo je okoštala, ponavlja se, izgubila je na snazi, svježini i životnosti. Svi oni — a nije ih velik broj — koji su, poput Plehanova, R. Luxemburg, Lukacsa, Fromma, Marcusea, Horkheimera, Lefebvrea, Blocha, Goldmanna, Kolakowskog i dr. — pokušali da je s manje ili više uspjeha ipak nekako samostalno razviju, bili su sa »službene« marksističke strane ili potpunoma odbačeni ili, u najmanju ruku, proglašeni sumnjivim teoretičarima što su puni ozbiljnih pogrešaka i što stalno »skreću« ulijevo ili udesno.

Stoga je potrebno u svoj oštrini postaviti pitanje: zašto je to tako, zašto ta misao kojoj svi usrdno žele da se razvija, ipak na neki način ne ide mnogo naprijed ili stalno bježi na stranputicu?

Doista je — kao što smo i kazali — činjenica, da je u marksističkoj filozofiji (a i u nekim humanističkim naukama) prevladala jedna struktura mišljenja unutar koje se — i to kako u dogmatika tako i u onih koji se verbalno ograđuju od dogmatizma — do dosadne fraze naglašava samo to, kako, u skladu s općim promjenama u realnom svijetu, *treba* da se razvije i marksistička misao. Istodobno, međutim, čim se netko odvaži da kaže o pojedinom problemu nešto, makar i za nijansu *drugačije* mišljenje, no što ga je imao Marx, obasut će ga spremno, u koru, unisono, pogrdnim ili ironičnim izrazima: on »popravlja« Marxa, poznati su nam ti koji »dopunjuju« Marxa, ti koji sebi pripisuju pravo da »kritiziraju« Marxa, da budu suvremeniji od njega, ti primitivni[3] novatori, smušeni apstraktni humanisti, renegati itd. itd. Posve je sigurno da nitko razuman ne može ustvrditi kako je sve što je novo ujedno i vrijedno i kako sve novo znači ujedno i prevladavanje starog. Isto tako — kao što je to oštroumno zapazio Hegel — »slijediti vlastito uvjerenje zacijelo je više nego predavati se autoritetu: ali okretanjem 'smatranja takvim' (des Dafürhalten) na osnovu autoriteta u 'smatranje takvim' na osnovu vlastitog uvjerenja nije nužno promijenjen njegov sadržaj i nije namjesto zablude nastupila istina. Na osnovu autoriteta drugih ili iz vlastitog uvjerenja ostati u sistemu mnijenja i predrasuda razlikuje se

[3] — Bilo bi možda, psihološki zanimljivo analizirati kako često upravo nemušti i nedoučeni pojedinci sve ono što je protivno njihovu mišljenju proglašuju, po kratkom postupku, »primitivnim«. Samom tom tvrdnjom oni, naime, — a to je stalni kompleks tih zaostalih ili naprosto defektnih pojedinaca — smatraju da su postali intelektualno nadređeni svojim neistomišljenicima. Oni su toliko iznad tih njihovih kritičara — koji su eto »primitivni« — da im uopće nije potrebno pobijati njihove teze, oni su im toliko superiorni da nije potrebno spuštati se na njihov nivo i baviti se tematikom koju tretiraju. Zato se sa strane nekih doista nekvalificiranih »teoretičara« , koji možda, po vlastitom mišljenju, nisu doživjeli dovoljan politički ili društveni uspjeh, tako često u javnim i tajnim izvještajima mogu pročitati atributi: primitivno, nekvalificirano, nestručno itd. — kako bi se ti izvjestitelji sad rehabilitirali »barem« kao stručnjaci, a kako bi istodobno prikrili vlastiti intelektualni vakuum.

međusobno samo po taštini koja pripada ovom drugom načinu«. (Hegel: Fenomenologija duha). Osim toga često se (a to je naičešće slučaj baš kad je riječ o Marxu) pitanje autoriteta postavlja na temelju i suviše pojednostavljene dileme: ili originalna misao ili potpuno priznavanje autoriteta drugog, kao da se uopće cjelokupna dosadašnja misaona i zbiljska historija kretala samo na rubu tih dvaju ekstrema. Jer, ukoliko nismo skloni pretjerivanjima, ukoliko ne slikamo sve i suviše siromašnom paletom odbacujući nijanse, ukoliko, dakle, i sami u borbi protiv autoriteta ne postanemo žrtvom »autoriteta« takvih neminovnih i nezaobilaznih potreba za radikalnim odlukama — morat ćemo priznati da je alternativa autoritet ili vlastiti stav u tom najradikalnijem obliku samo prividna antinomija. Ne postoji, naime, ni ta zemlja, ni to društveno uređenje, pa ni takva ideološka klima (a najmanje je to slučaj baš u nas), u kojoj bi u tolikoj mjeri bila ugušena svaka klica individualiteta da bi se ličnosti naprosto morale pretvoriti u pukog sivog izvršioca svake želje, misli ili primisli autoriteta, u kojoj bi se pretvorile u takve poltrone, poklonike i obožavaoce, da do konca gube bilo kakvu vlastitost. Isto tako ne postoji ni filozofija ni uopće bilo koji značajniji idejni pothvat u historiji koji bi bez obzira na svoju revolucionarnost bio potpunoma lišen autoriteta tradicije. Pa ipak, uza sve to, danas je pitanje autoriteta, pa i najvišjih idejnih autoriteta, problem koji stoji otvoren pred budućnošću marksističke filozofije. Jer kako — to je, čini se, ipak odlučno pitanje, na koje se gotovo uvijek izbjegava odgovor — uopće *razvijati* marksističku misao (a ne samo »razrađivati« je ili školski sistematizirati i »upotpunjavati«), ako ne možemo u principu imati *drugačije*, pa *i različito* mišljenje u nekim pitanjima, no što su to imali klasici. Marx je — upravo je banalno ponavljati tu istinu koju danas priznaju i mnogi građanski teoretičari — nesumnjivo jedan od najvećih teoretičara, čiji um, volja i talent transcendiraju često i obzorje svoga doba, on je grandiozna, genijalna pojava svjetske historije. Ali, zar ćemo upravo Marxa *izuzeti iz historije*, zar ćemo njega koji je posjedovao toliko smisla i pokazao toliko dubok uvid u bit historijskog, proglasiti čovjekom izvan vremena i prostora čija misao nikad i nigdje ne može zastarjeti, čija je svaka riječ neprikosnoveni zakon koji nadilazi svaku historijsku i idejnu zbilju i koji je obavezan za sva vremena i svaki povijesni trenutak? To je moguće učiniti samo onda, ako hegelijanski završimo povijest, ako zatvorimo one nove horizonte idejnog i zbiljskog povijesnog kretanja koje je prvi tako radikalno i smiono otvorio upravo Marx.

U tom istom kontekstu problema apsolutnih i vječnih istina možemo postaviti pitanje, zašto se — kako bi se pod svaku cijenu održala neka gotovo mitološka vjera u sve što su iskazali klasici — vrlo često potpuno prešućuje (ili u najbolju ruku kamu-

flira raznim »sretnim« formulacijama i dvoznačnim izrazima) to, da je Lenjin imao doista *drugačije* mišljenje od Marxa, a ovaj od Engelsa u raznim, često i bitnim pitanjima.[4]

Biti »vjeran« marksizmu-lenjinizmu, ta toliko omiljela deviza, znači i danas za mnoge držati se *svih* postavki Marxa i Lenjina, često potpuno ignorirajući to da je njihovo gledanje na pojedine probleme — osobito na područiju pozitivnih, znanstveno utvrđenih teza (npr. tendencija apsolutnog osiromašenja radničke klase koja se znanstveno izvodi iz tadašnjih podataka o stalnom opadanju životnog standarda proletarijata) — doista *zastarjelo* i da, držati se svih njihovih postavki (i to ne samo slova, citata, već i duha nekih njihovih teza), znači ujedno često danas ne biti u mogućnosti da se shvate neke bitne karakteristike suvremenog socijalističkog i komunističkog pokreta. drugim riječima znači: ne biti marksista. U diskusiji s ortodoksnim dogmatičarima, kao što su npr. kineski, nećemo stoga doista mnogo postići time što ćemo se samo natezati oko toga tko je ostao više »vjeran« npr. Lenjinu, jer ćemo se katkad naći u paradoksalnoj situaciji da će u pojedinim pitanjima dogmatici naći u njega možda i *više* prikladnih citata — i to ne samo »istrgnutih« i tako falsificiranih citata i stavova — nego što će naći stvaralački marksisti. Ali zar je dovoljno ukazati da su Marx i Lenjin mislili o jednom problemu drugačije no što mi danas mislimo, pa da to eo ipso bude dokaz da *mi* nismo u pravu? Nije li, uostalom, i tendencija za otkrivanjem »pravog« Marxa, »izvornog« Marxa, također često opterećena takvim gledanjem, da biti marksist danas znači jedno u Marxovu ili Lenjinovu djelu nalaziti potvrdu za vlastite teze. Mi, doduše, doista možemo i u Lenjina naći čitav niz citata o potrebi npr. koegzistencije i mirne suradnje sa zemljama raznih socijalnih struktura. samo je pitanje da li i Kinezi također ne mogu pronaći isto toliko ili još više citata o potrebi oružane revolucije, stalne i nesmiljene borbe, koju je Lenjin u uvjetima pripremanja i izbijanja proleterske revolucije, u uvjetima porođajnih muka prve socijalističke zemlje i strane intervencije, doista često — i to s punim pravom — isticao kao nezaobilaznu pretpostavku za stvaranje socijalističkog društva. Ukoliko, međutim, naša, da kažemo uvjetno, »misaona praksa« ne navusti i neke koordinatne sisteme, u kojima se tada moralo i jedino moglo misliti, ukoliko ćemo mi samo tvrditi kako je »prljava kleveta« to da smo mi bilo kada i bilo gdje napustili misao klasika, tada ćemo se ne samo bespomoćno i jalovo vrtjeti u krugu jedne sheme, neprimjerene suvremenoj zbilji, već ćemo često morati pokazati - budući da smo tu pokatkad na terenu prošlosti - kako upravo dogmatici »imaju pravo«, kako su oni »vjerniji« klasicima, vjerniji duhu tradicije. Jer dogmatska je »praksa« vjerna, često vjernija čak i od najvjernije religiozne »prakse«, upravo prošlosti, jer shematičnost se dogmatskog mišljenja i sastoji upravo u tome, što mišljenje ostavlja na tom terenu, što ga ostavlja

[4] — Mislim, naime, da nećemo reći kako je npr. pitanje svjetske revolucije ili mogućnosti revolucije u jednoj zemlji neko za marksizam akcidentalno pitanje.

statičnim, što je po njemu zaustavljena misaona i zbiljska povijest na određenim nepromjenljivim konstantama.

Toj činjenici otvoreno pogledati u oči i ne isticati nikakvu slijepu »vjernost« kao najveću vrlinu i nikakvu privrženost tradiciji klasika kao isključivu legitimaciju za marksizam ili antimarksizam, bila bi - čini mi se - jedna od prvih (ali ne i jedinih) pretpostavki za ono mišljenje koje se u našoj epohi želi nazvati stvaralačko-marksističkim. Danas se, na žalost i unutar antidogmatskih teza bojažljivo i viešto izbiegavaju diskusije o tim problemima, pa se raznom gradacijom termina od onih krutih, kao što je »vjerolomna izdaja«, do onih liberalnijih, kao što je »stvaralačka primjena«, sve više taloži jedan način mišljenja koji samo zamračuje a ne otvara pitanje odnosa prema tradiciji. A doista je najparadoksalnije da u raznim varijantama »vjernost« ostaje osnovnom kategorijom i vrlinom onih filozofa koji smatraju da misle u tragu Marxa kad takvu vjernost učitelju nisu pokazali ni oni sterilni filozofemi koji se vežu uz zatvorene, do detalja razrađene idealističke sisteme kao što su novokantovci, novohegelijanci i dr. Navlačiti, međutim, na Marxa neke *naše* postavke, u smislu razrađivanja i upotpunjavanja onoga što on, tobože, za života nije dospio (jer je bio suviše zauzet), doista nije posao koji bi se mogao okvalificirati kao dostojan marksističkog mislioca.

Ali za sve to postoji jedna čarobna riječ, koja stavlja ad acta svaki takav pokušaj mijenjanja, za sve to imamo magičnu formulu, sigurnu, provjerenu etiketu koja ocrnjuje bez pogovora svaki napor za stvaralačkim vlastitim mišljenjem. Ta riječ je *revizionizam*. Presađena i sama iz jednog vremena, kad je doista značila pokušaj slabljenja bitnih revolucionarnih stremljenja masa, kad je značila otupljivanje borbene oštrice, kapitulaciju pred goručim problemima, idejnu konfuziju i stvarnu izdaju proleterijata, ona je i danas zadržala isključivo to pejorativno značenje lažnog, izopačenog prilaženja suvremenim problemima. Pa, kao da se i mi sami često bojimo da nam se — s bilo koje strane — ne prišije taj atribut, kao da i mi sami kao pojedinci pokatkad još strepimo da bismo mogli biti tako okvalificirani.[5] Tada se, međutim, uopće ne pitamo da li je danas doista negativno izreći otvoreno, bez ikakvog farizejskog ustručavanja, da je potrebno izvršiti i stalno vršiti zbilisku *reviziju* nekih postavki klasika. Nije li takva reviziia imperativ ovog povijesnog trenutka, kako bi se spasila osnovna humanistička srž marksizma, i kako bi se u suvremenim uvjetima, kao što je to učinio Marx u tadašnjim uvjetima, stvorile i prenijele u novo doba neke nove revolucionarne vrijednosti socijalističke, dakle stvaralačke prakse?

---

5) — Taj se atribut pripisuje pojedincima kadikad zbog bojazni da nam oni isti dogmatici — koji nas često u cjelini nazivaju, ili su nas nazivali revizionistima — ne bi »zamjerili« i suviše »radikalne« stavove. Stoga je »potrebno« da se na neki način službeno ogradimo od tih neugodnih pojedinaca čije bi se postavke mogle »iskoristiti« u kampanji protiv nas a koji, konačno, za njih nikad nisu nikoga — a to je već ozbiljan propust — pitali i tražili »više« odobrenje. U osnovi takvog izopačenog mišljenja nalazi se nazor po kojem sve što je štampano ili javno izgovoreno nosi »službeni« pečat. Kao da pisci i mislioci uvijek i u principu ne misle i ne izriču *svoje* a vove — jer ako bi samo »razradivali« neke opće direktive, kako bi se i mogli nazvati mislio'ma — kao da svaka njihova riječ ima neki općedržavnički karakter kojoj je potreban imprimatur vidih foruma, da ne bi možda imala »nezgodne« političke reperkusije.

Ali revidirati nešto znači uzeti »odgovornost« na sebe sama. A činjenica, da bi pojedinac pa i čitavo društvo moglo biti upućeno na sebe sama, da ne bi bilo svodljivo na nešto drugo, rađa strah pred nepoznatim, koji se ispoljava u traženju oslonca u svemu što je bilo, u ranijem mišljenju ili u iskustvu velikih, u poznatim uređenjima i idejnoj baštini. Tako ćemo se često naći i »prepoznati« i u onom što uopće nismo. To je samo nešto izmijenjeni teološki odnos, te poučno pokazuje kako se religiozni, hetoronomni čovjek može javiti i izvan religije. Mišljenje je to po kojem upravo ono drugo jedino može garantirati našu vlastitu egzistenciju, a to »drugo« je uvijek ono više, bolje, sigurnije, provjerenije, to je ona uporišna tačka, ona konstanta koju možemo naći bilo u bogu, pravoj ljudskoj prirodi ili u historijskim determinantama, u svemu onome što će na svoju dušu i svoj rizik primiti sve ono što smo zapravo mi sami.

Statičnost dogmatizma i dinamičnost i promjenljivost istinski marksističke prakse ogleda se i u odnosu na funkciju i domet kritike. Hijerarhijski redoslijed pojedinaca, statički utvrđen do minucioznosti unutar određenog društva, uvjetuje i precizno određen sistem, u okviru kojeg se tačno zna tko koga, gdje, zašto i kada može »kritizirati«. Svatko, tko bi bilo kako pokušao poljuljati i samo staviti u pitanje taj konzervirani, sigurni red, odmah bi naišao na upravo nevjerojatno tvrdoglav otpor. Tzv. kritika »odozdo« (kao da u kritici uopće netko stoji »gore« i »dolje«, kao da u kritici ne moraju diskutanti biti uvijek ravnopravni) može po tom sistemu doći npr. maksimalno do pojedinih direktora, a svi viši rukovodioci mogu biti podvrgnuti kritici samo još viših rukovodilaca. Često potpuno ignorirajući javno mnijenje, smatrajući da postoje oni koji su »pozvani« da kritiziraju bilo koje više forume ili rukovodioce jedan će — u nas na svu sreću manji dio tih rukovodilaca — sigurni u svoju sakrosanktnost — »liberalno« dopustiti neko vrijeme da kritika — pođe i »vertikalno« u toj imaginarnoj ljestvici kritičara i kritiziranih. Ali karakteristično je za takav »liberalizam« da se vrlo često pretvara u bjesomučnost, da postaje kruć dogmatizam no što je prije bio, jer sam sebi predbacuje tu liberalnost i vlastitu širokogrudnost, koja je na koncu, eto, i njega stavila u pitanje, a koju je on sam bio ranije dobrohotno odobrio. Tako se užurbano počinje istraživati biografija takvih kritičara — jer to je uvijek bilo tipično za dogmatike : ne *što*, već *tko* govori — sazivaju se i konferencije iza zatvorenih vrata, prijeti se poznavanjem nekih tajnih dokumenata, govori se o zakulisnim namjerama, prljavim ciljevima, raskrinkava se taj kritičar kao onaj koji nam je nekad bio neprijatelj, a da se o pitanju koje je pokrenuo i pojavi koju je kritizirao ne kaže u toj općoj graji ni jedna jedina riječ. Ne treba zaboraviti da su sve to doista vrlo karakteristične, gotovo bitne pojave dogmatizma, i da se dogmatske strukture nismo niukoliko riješili tada, kad smo se npr. riješili dogmatskog kriminala koji je ljude s vlastitim mišljenjem odvodio ne samo u intelektualnu već i u fizičku smrt. Ukoliko se, naime, u misaonoj i realnoj sferi, dakle u praksi, ne riješimo takvog pristupa problemima i pojedincima, uvijek će postojati po-

tencijalna mogućnost da se »liberalni« odnos pretvori u »disciplinirano« stezanje pa i progonjenje, prividni i verbalni humanizam u otvoreni antihumanizam.

Antidogmatski, dakle, praktični mislilac, često će i u nas (a još mnogo više u »praksi« nekih drugih zemalja) naći jednu od osnovnih pobuda i izvora razmišljanja o kulturnoj atmosferi, o našoj umjetničkoj i filozofskoj djelatnosti upravo u nezadovoljstvu s njenim blijedim, umrtvljenim, stabilnim, uvijek istim »praktičnim« učincima na općedruštvenom planu. Nije riječ samo o, često opravdanom, nezadovoljstvu s ovim ili onim kvalitetama određenog djela, već prije svega o tom da ono, bez obzira na svoj domet, gotovo ni s kime istinski ne komunicira, ni na koga ne utječe, nikoga ne oduševljava, ne oplemenjuje, ne očovječuje, ohrabruje, prisiljava da misli, da se bori, da traži, da bude nezadovoljan postojećim, da se ne zavarava time kako su ispunjeni, a samim tim i završeni, svi zahtjevi, sva stremljenja i sve nade. Drugim riječima: nezadovoljstvo se korijeni u tome što, da parafraziramo Marxa, misao ne stremi dovoljno stvarnosti a stvarnost misli, tj. što i filozofija i umjetnost i zbilja ne žive u praksi.

Sigurno je da u osnovi samo kvalitetna književnost stvara književnu publiku, kvalitetni filozofski tekstovi, razmišljanja i diskusije o filozofiji. Pa ipak, postoje na žalost i neki drugi opći idejni već dobro uhodani, provjereni regulativi, koji u mnogo čemu determiniraju jednu atmosferu, u kojoj se gotovo više i ne opaža kako se često prihvaćaju bezbojni, a odbacuju ili (što je gore) potpuno prešućuju kvalitetni tekstovi. Bilo je i u nas doista značajnih djela koja nisu bila, niti su u općem mrtvilu mogla biti »događaj«, premda su to nesumnjivo zaslužila. Da li je zato kriv samo pisac ili i jedna »praksa« ustaljenih, sigurnih, stabilnih odnosa, u kojoj ne bi trebalo ništa »remetiti« i mijenjati i kroz koje se mučno može probiti ili blagohotno propustiti samo poneki »mladi« nadobudni talent (koji je već tada obično pomalo umorn. i rezignirani četrdesetogodišnjak).

»Praksa« nepromijenjenih odnosa, »praksa« točno omeđenih shema, u kojoj je propisano do koje se mjere i prema kome može biti kritičan, uvjetuje često i ekscese, anarhoidne pobune, pretenciozno i pompozno izražene osude, na prvi pogled nerazumljive pubertetske ispade, u kojima se tada doista više ništa drugo i ne vidi osim iskrivljene slike, zamračene toliko pobunom radi pobune da se kroz te naočari vidi još samo sivilo u sivom. Takvi verbalni, galamatorski, patetični povici, kojima smo od vremena do vremena svjedoci i u nas, postaju preko noći senzacija, o njima se govori u svim krugovima (osim u štampi i na javnim mjestima) kao o nevjerojatnom fenomenu, pa taj gotovo dječji bunt da se probiju određeni, inače i suviše zabrtvljeni ventili, postaje odjednom zbiljski problem, premda možda doista i nije ništa drugo do praskanje praznih i ni za koga ubojitih svjetlećih raketa, što providno jako zabljesnu, ali se brzo i jalovo gase. No pitanje je, da li bi takvi ekscesi, takvo šikaniranje naših kulturnih krugova, koji se nad tim tada obično zgražaju kao usid-

jelice — u drugoj atmosferi, u klimi u kojoj bi npr. izricanje vlastitog mišljenja bila normalna pojava, a poltronsko »slaganje« abnormalna, i u kojoj bi kriterij za valorizaciju pisaca bili njihovi tekstovi — mogli biti bilo šta drugo do smiješni, ni za koga relevantni, nikome potrebni, naprosto u vjetar kazani izljevi nezadovoljnog, revoltiranog ali izoliranog i čak pomalo neuravnoteženog pojedinca. Ali pri, često opravdanoj, kritici takvih pseudokritičara ne treba ipak zaboraviti da se dosad uvijek pokazalo kako insistiranje na disciplini i monolitnosti pod svaku cijenu, na toj forsiranoj »stegi«, prisilnoj »suglasnosti« i jednoobraznosti, može općoj idejnoj i društvenoj atmosferi nanijeti *više štete*, nego što to može učiniti nesputani pa i najekstremniji individualizam pojedinih »neshvaćenih« ili »poniženih i uvriježenih« intelektualaca.

Iz čvrste, ustaljene, nepromjenljive sfere postojećeg neće nas u istinsku socijalističku praksu dovesti nitko izvana, nitko odozgo i odozdo, nikakve administrativne dozvole i od bilo kojih foruma potvrđene propusnice. Antidogmatsku tj. socijalističku odnosno stvaralačku praksu, ili što je isto, naprosto praksu u marksističkom smislu te riječi, možemo izboriti samo uvijek iznova mi sami, tj. samo onaj koji ne može kao čovjek priznati ništa ljudsko »iznad« ili »ispod« sebe. U tu će se praksu utkati svaka naša vlastita riječ iza koje stoji istinsko uvjerenje o potrebi progresa, svako naše djelo koje je iz dinamički shvaćenog živog života suvremenosti upravljeno u zbiljsku budućnost, u novi svijet. Samo tako, negirajući i rušeći sve idejne i materijalne konstante, svu ukiseljenu nepromjenljivost, stabilnost, malograđansko samozadovoljstvo u već postignutom, mi ćemo doista moći — kao što je to iz obzorja svojeg svijeta tako majstorski učinio Marx — dijalektički i suvremeno govoriti suvremenom svijetu i nemoćni dogmatski shematizam pretvoriti u antidogmatsku praksu. Pri tom, međutim, ne treba zaboraviti, da kritičari prošle i stvaraoci nove prakse moraju ujedno biti i kovači takvog oružja kojim će uvijek iznova i uvijek s novih obzorja i sami moći biti kritizirani. Upravo je to istinski humanistički smisao *revolucionarne* prakse i ona se ne može nikad, nigdje, ni u ime čega zaustaviti. Stoga i jest čovjek, to konačno, smrtno, nemoćno biće, »praktički« beskonačan, besmrtan i svemoćan.

DIJALEKTIKA DRUŠTVENE PRAKSE

Rudi Supek

Uzmemo li u razmatranje bilo koje obilježje kojim se označuje još uvijek nedovoljno teorijski objašnjena pojava staljinizma-etatizam, birokratizam, dogmatizam ili sektarizam - uvijek ćemo u korijenu naći zloupotrebu kategorije totaliteta primijenjene na društvenu praksu. Dovoljno je već upozoravano da staljinizam znači na političkom planu dogmatsko suprotstavljanje »socijalističke države« socijalističkom društvu, na ekonomskom planu strogo centralizirane i planirane privrede proizvodnim zajednicama, na socijalnom planu institucionalne volje inicijativi pojedinaca i kolektiva, na kulturnom planu ideje »mudrog rukovodstva« slobodnom stvaralaštvu. Bitno je za ovaj dogmatizam, međutim, ne samo da je politička vlast uspjela objediniti u svojim rukama takvu moć (političku, ekonomsku i idejnu) kakvu dosada u historiji od doba faraona nitko nije posjedovao, već da se ta golema društvena moć oslanjala na najdublje i najplemenitije društvene težnje ljudi, te da je uspjela za sve svoje čine zadobiti teorijsku i moralnu legitimaciju, pa se i obračun sa njome vrši post hoc, kad je sam historijski razvitak pokazao njenu neodrživost. Ako uspijemo pokazati, da je ona počivala na svojevrsnoj zloupotrebi kategorije totaliteta, da ona u dijalektičko-teorijskom pogledu predstavlja »devijaciju« ili »reviziju« marksističkih načela, tada time ujedno želimo reći da staljinizam nije bio »historijski nužna pojava«, već jedan posebni oblik zloupotrebe objektivnih historijskih mogućnosti koje svaka revolucija nosi sa sobom. Težište leži na historijskim mogućnostima, a ne na »objektivnoj nužnosti«, to jest na svojevrsnoj subjektivnoj odgovornosti onih koji historiju stvaraju, pa je zbog same prirode ove subjektivnosti staljinizam prije svega teorijski problem a ne neka aberacija nekontroliranih historijskih faktora. Snaga staljinizma ležala je upravo u teorijskoj koherentnosti i teorijskom opravdanju svih društveno-praktičkih postupaka — ovu snagu on posjeduje još i danas! — pa se obračun sa njime mora odigrati prvenstveno na teorijskom planu. Paradoksalno je da se u tom obračunu, na političkom planu, ne shvaća dovoljno potreba teorijske i ideološke analize staljinizma, već se smatra da je to više praktičko pitanje ili se pak uzima jedno sasvim naivno i mitološko objašnjenje kao što je

»kult ličnosti«. Tako se i moglo dogoditi da su neki marksisti, koji su nakon smrti Staljina pokušali dati teorijsko objašnjenje fenomenu nazvanom po njegovom imenu, bili predmet političkih sankcija sa strane onih istih koji su objavili borbu protiv »zločina i nedjela« Staljinovih. (Imamo u vidu poznate slučajeve filozofa Lukacsa, Lefebvre-a, Blocha i drugih). Istovremeno su se trpjele izjave nekih »oficijelnih ideologa« da »staljinizam ne predstavlja reviziju u teoriji već samo u praksi«, pa su ovi isti ideolozi još uvijek personnae gratae u stvarima borbe protiv staljinizma. Ovakvi slučajevi pokazuju koliko je potrebno ići u analizi staljinizma do korijena same stvari, kako bi se uklonila teorijska i moralna zbrka koja oko ove pojave još uvijek vlada, bez obzira na političko zaoštravanje među onim komunističkim pokretima koji se pozivlju na Staljina i onima koji ga odbacuju. Osnova karakteristika tih suprotnosti je njihova teorijska slabost i činjenica da se u tumačenju suvremenih suprotnosti u razvitku komunističkog pokreta u teorijskom i idejnom pogledu nalaze ispod razine same historijske situacije.

Kad se želi teorijski osvijetliti marksizam kakav se pojavljuje u idejnom tumačenju, dakle eksplicitno, ili u samoj društvenoj praksi, dakle implicitno, staljinizma, tada se najčešće pojavljuje pojam vulgarnog materijalizma ili, u novije vrijeme, pozitivizma. Pri tome se ima u vidu *naturalističko shvaćanje dijalektike* kao »dijalektike prirode« i njeno proširivanje na društvenu historiju kao poseban ili uži slučaj. Ovo je imalo za posljedicu uklanjanje nekih bitnih dijalektičkih kategorija (kao negacija negacije), uvođenje mehanističke teorije odraza a izbacivanje dijalektičke teorije otuđenja, pretvaranje političkog subjekta u apsolutni subjekt historijskog kretanja a degradaciju humanističke prakse na puki »odraz nadbaze u nadgradnji«, a to je, među ostalim, značilo podređivanje sveukupne socijalne problematike vulgarnom ekonomizmu, kulturnog stvaralaštva simplificiranom i totalnom ideologizmu, a izručivanje kulturne baštine kulturnom nihilizmu. Međutim, svi ovi procesi i stavovi ne mogu se shvatiti, ako se nema u vidu da je dijalektička misao doživjela svoju reviziju, ne na planu običnog pozitivizma (koji je u svojoj scijentističkoj varijanti anti-ideološki usmjeren!), već upravo u duhu *organicističkog pozitivizma*.

Da je Staljin izvršio punu politizaciju i etatizaciju društvenog života oslanjajući se na Hegelovu filozofiju, tada bi ga mogli optužiti zbog zloupotrebe apstraktnog tumačenja kategorije totaliteta kod Hegela. Međutim, staljinizam nije nikad u teorijskom pogledu dosegao filozofski nivo koji dozvoljava hegelijansku interpretaciju društvene stvarnosti. On je, s obzirom na svoju *pred-građansku* društvenu strukturu, ostao na nivou prosvjetiteljstva 18. vijeka (odakle vulgarni materijalizam i pretvaranje dijalektike u »dijalektiku prirode«!, i to onda kad je istupao kao najprogresivniji (u ime evolucionizma i darvinizma!). Ali, kad je trebalo teorijski izraziti konzervativne tendencije na društvenom planu, on se odmah pojavljuje kao anti-hegelijanski — jer i hegelijanska dijalektika je mogla predstavljati izvjesnu opasnost —

i oslanja se na organicistički pozitivizam koji, bez ikakvih dijalektičkih rezervi, podređuje pojedinca i čitavo društvo jednoj višoj, nadindividualnoj političkoj volji. Kao što na historijskom planu poznaje samo »objektivne zakone društvenog razvitka«, koji djeluju isto tako bezuvjetno kao i prirodni zakoni, tako nužno na planu društvene i političke akcije poznaje samo onaj »idealni subjekt« (»avangardu proletarijata«, »političko rukovodstvo« ili »mudro rukovodstvo«) koji jedini poznaje, formulira i društveno objektivira ove objektivne zakone, koji je, dakle, istovremeno organ »društvene budućnosti« kao i stvarni demijurg stvarnog historijskog kretanja, to jest koji zna »pravi put« ali koji ga ujedno i stvara. Politički subjekt u ovom slučaju predstavlja ne samo autoriziranog tumača historijskog kretanja već i jedinog aktivnog činioca da se historijski zadaci ostvare. Znanje i volja ujedinjeni su u jednoj nad-individualnoj volji (bez obzira na »kult ličnosti«) kojoj se svaka individualna volja i znanje, kao i volja i znanje pojedinih društvenih organizacija ili grupa ima pokoravati, jer totalnost jednog revolucionarnog preobražaja traži djelo i prisutnost jednog isto tako totalnog i redjeljivog subjekta (individualnog ili kolektivnog). Pojedinac, bez obzira na stvaralačke sposobnosti i znanje kojim raspolaže, samo je dio jednog višeg organizma kojemu ostaje podređen i njegovo djelovanje može se kretati samo u prethodno određenim granicama koje mu propisuje cjelina ili rukovodeći organ cjeline, pa je svako odstupanje od datih propisa po svojoj prirodi skretanje, odstupanje, opozicija ili pobuna, i može se prema prilikama tumačiti jednim ili drugim navedenim pojmom. Pojedinac je samo onda na visini svojeg zadatka i svojeg djelovanja, kad kroz njega govori kolektivna volja, kolektivna svijest i kolektivna predodžba koje utvrđuje, razumije se samo po sebi, najprogresivniji dio politički organiziranog društva. Stoga je hijerarhija bitni princip organizacije znanja i volja u takvom organizmu, bilo da se za njega zalaže revolucioner staljinističkog tipa, revolucionarni renegat comteovskog tipa ili kontrarevolucionari tipa de Maistra i de Bonalda. Svi oni traže bezuvjetno podređivanje dijelova cjelini, individualnog uma kolektivnom umu, personalne volje društvenoj volji. Potčinjenost postaje osnovna vrlina građana, a egzegeza oficijelnih tekstova i dogmi osnovni zadatak filozofa; politika postaje jedna nova vrsta teologije, a filozofija ancilla politicae.

Što je dovelo do skretanja marksističke misli u organicistički pozitivizam? Odgovor na ovo pitanje odveo bi nas suviše daleko, a nije nam namjera da na ovom mjestu tražimo uzroke. Zadovoljit ćemo se tek time da naznačimo neke teme u okviru kojih treba tražiti odgovor na postavljeno pitanje. *1. tema:* Što se događa sa marksističkom misli, ako se socijalistička revolucija odigra u socijalno i ekonomski zaostaloj zemlji (plus kapitalističko zaokruženje)? Hoće li ona u zaostalim zemljama (u hegelijanskom smislu, to jest u zemljama koje nisu prošle kroz puni historijski razvitak) izazvati nužno staljinizam kao jednu neizbježnu fazu? Ili će, naprotiv, zamjena kapitalističkog zaokruženja

sa socijalističkim zaokruženjem (socijalistički razvijenijih zemalja) uspjeti da spriječi pojavu takve faze? *2. tema:* Lenjinistička teorija »slabe karike« u imperijalističkom lancu, kao najpogodnijem revolucionarnom tlu u sadašnjoj fazi razvitka (dokle će ova faza trajati?), pretpostavlja u strateškom pogledu »saveznike u revoluciji« (revolucionarnu buržoaziju i seljaštvo), pa prema tome i utjecaj ovih »saveznika« na sam tok revolucije. Na primjer: slabost industrijalizacije i proleterske baze u socijalističkoj revoluciji može se kompenzirati jačanjem centraliziranih organa političke moći, što ide protiv procesa socijalističke demokratizacije. Da li je stoga politizacija i etatizacija društvenog života neizbježan proces i do kojeg stupnja? S druge strane, do koje mjere proletarizacija seljaštva (nagla industrijalizacija i urbanizacija, odnosno stvaranje industrijskog proleterijata iz seljaštva) ne rađa i izvjesno »poseljačenje« proletarijata, to jest njegovu birokratizaciju (s obzirom da seljaku »bijeli ovratnik« ostaje ideal)? *3. tema:* Da li postojanje »saveznika u revoluciji« (revolucionarne buržoazije i revolucionarnog seljaštva), koji predstavljaju glavnu masu revolucionarne akcije (s obzirom na tanak sloj proletarijata), a koje socijalistička revolucija mora po prirodi same stvari negirati ili rastvoriti, ne znači u prvom redu socijalističku revoluciju koja mora prije svega emancipirati samu sebe, to jest socijalističku revoluciju od »socijalističke revolucije«? Budući da revolucionarni ciljevi saveznika u revoluciji stoje na historijski nižoj etapi, potrebno je s njima ideološki, što je već urađeno, i politički prekinuti, što se radi nakon učvršćenja vlasti, tako da ovi politički zadaci prekrivaju socijalne zadatke ko-socijalističke revolucije. Ili, još tačnije, kako je njezin socijalni zadatak da tek realizira industrijalizaciju i proleterijat kao društvenu realnost, to jest da stvori tek pretpostavke za socijalističku revoluciju u njenom pozitivnom vidu, to se njezini socijalni zadaci iscrpljuju u najvećem dijelu u stalnoj potrebi da se proleterijat *afirmira* kao društvena sila, a ne da se proleterijat *rastvori* u socijalističkom društvu. Odatle politizacija i ideologizacija čitavog društvenog života na osnovu programa koji bi morao biti prevaziđen, jer odgovara »historijskoj zaostalosti«, to jest fazi razvitka koja pripada kapitalističkom a ne socijalističkom društvu. Odatle, također, potpuno zaljepilo za stvarni *sadržaj* socijalističke revolucije (socijalističku demokraciju, humanizaciju rada, socijalistički humanizam u kulturi i filozofiji). *4. tema:* Do koje mjere postojanje saveznika u revoluciji, kojih se valja *politički* osloboditi, da bi ih se *socijalno* oslobodilo, u samom revolucionarnom pokretu rađa stalnu opasnost »revizionizma« ili »sektarizma«, stalno nepovjerenje i sumnjičenje, pretvaranje klasnih neprijatelja u privremene saveznike, a stvarne saveznike ili vlastite snage, kad imaju neko drugo mišljenje, u »klasne neprijatelje« i »izdajnike«? Na koji način se »revizionizam« i »sektarizam« rastvaraju u pozitivnom ostvarivaniu socijalističke demokracije putem stvarne socijalizacije političkih organa vlasti? A kojim putem se nastoje politički organi vlasti sačuvati stvaranjem vještačkih »klasnih neprijatelja« i »izdajica socija-

lizma«, u čemu se naročito izvještio staljinizam? 5. *tema:* Do koje mjere se suprotnosti, koje se pojavljuju između socijalističkih zemalja, mogu tumačiti i kao neminovne suprotnosti na bazi *različnih stupnjeva u razvoju socijalizma* ili s obzirom na različitu strategiju i taktiku s obzirom na »saveznike« u revoluciji, tako da ono što u jednoj socijalističkoj zemlji izgleda kao napredak ili potvrđivanje socijalističkog poretka, u drugoj socijalističkoj zemlji izgleda kao »povratak u kapitalizam« i »izdaju socijalističke revolucije«? Ovo je naročito dragocjena tema za sociologiju spoznaje, jer pokazuje do koje mjere mogu socijalistički pokreti koji se pozivaju na marksizam biti »društveno zaslijepljeni«. Jedno zanimljivo pitanje: do koje mjere valja »ideološku nedoraslost« u tumačenju historijskog kretanja pripisati čisto taktičkim (ideološkim) momentima, kojima se prikrivaju stvarni interesi (ekonomski, demografski, vojni, politički), a koliko na ovu »nedoraslost« djeluje postojanje »historijskog hijatusa« to jest »nedijalektičkog skoka u socijalizam« (odsustvo čitave jedne historijske epohe, koja se zove »građansko društvo« u vlastitoj društvenoj svijesti)? 6. tema: Do koje mjere je društvena nužda da se pomoću industrijalizacije izgradi socijalna baza za socijalističko društvo, uslijed vulgarnog ekonomizma (kao glavnog instrumenta političke moći) prikrila sve istinske socijalne probleme — ljudske odnose u proizvodnji i društvenom životu. 7. *tema:* Koliko je potreba za političkim jedinstvom u spomenutim, objektivno nužnim, uvjetima, djelovala da se načela političke organizacije prenesu shematski, to jest nedijalektički, na čitavu društvenu organizaciju, to jest sa demokratskog centralizma u partiji na strogo centralizirano planiranje u proizvodnji, te da se logika ovog centralizma primijeni ne samo u materijalnoj već i u duhovnoj proizvodnji, i to u duhovnoj mnogo više nego u materijalnoj? Do koje mjere je ovakav centralizam utjecao na smanjenje inicijative pojedinaca i društvenih organizacija, na negativnu selekciju kadrova (naročito na bijeg »boljih glava« iz društvenih nauka u prirodne nauke i tehnologiju!) i na onće opadanje kulturnog stvaralaštva, što mogu ocijeniti samo ljudi sa razvijenim osjetilima za kulturnu problematiku? Ovdje ćemo prekinuti sa nabrajanjem ovih tema vrijednih za raspravljanje, jer nas na dnu svih tih pitanja dočekuje isti problem: dijalektički odnos prema društvenoj praksi.

Kad bismo htjeli jednom formulom izraziti smisao staljinizma sa gledišta društvene dijalektike, mogli bismo reći da je »politička duša socijalističke revolucije« progutala socijalnu revoluciju. Drugim riječima, da je jedna politički apstraktna cjelina (»socijalistička država«, »politička partija« ili »avangarda radničke klase«) uspjela potisnuti konkretnu društvenu cjelinu (socijalističko društvo, radničko i društveno samoupravljanje, društvenu zajednicu, ljudsku ličnost). Navodeći moguće teme raspravljanja o uzrocima staljinizma, vidjeli smo da većina njih ide u prilog pretjerane politizacije socijalističke revolucije, pa ako tome pridodamo i subjektivnu stranu hipertrofije političke moći (subjektivnu degeneraciju onih koji drže duže vremena go-

lemu političku moć bez odgovarajućih mehanizama društvene kontrole), tada postaje jasno kako se jedna »apstraktna cjelina« mogla uzdići iznad i protiv društvene zajednice. Marx kao da je naslućivao opasnost ovakve hipertrofije političke moći, kad je u polemici sa »Prusom« upozorio da mora birati između »socijalne revolucije sa političkom dušom« i »političke revolucije sa socijalnom dušom«: »Neka Prus bira između parafraze i besmisla! Međutim, koliko je parafrastična i besmislena *socijalna revolucija sa političkom dušom*, toliko je razumna *politička revolucija sa socijalnom dušom*. Revolucija je uopće - rušenje postojeće vlasti i *razaranje* starih odnosa - *politički akt*. Ali, socijalizam se ne može izvesti bez *revolucije*. Njemu je potreban ovaj *politički* akt, ukoliko mu je potrebno *razaranje* i *raspadanje*. Međutim, gdje počinje njegova *organizirana djelatnost*, gdje se javlja njegova *samosvrha*, njegova *duša*, tamo socijalizam odbacuje politički plašt«. Stanovište političke revolucije je apstraktna cjelina - osvajanje vlasti i države. Stanovište socijalne revolucije je konkretna cjelina - ostvarenje ljudske zajednice i čovjekovog bića. Međutim, stanovište konkretne cjeline ili društvene zajednice ili samosvrhe socijalističke revolucije *ne može biti stvar jedne faze ili etape* u ostvarivanju socijalizma: ono može biti dato sa prvim korakom socijalističke revolucije, sa prvim korakom političke revolucije, to jest sa samim osvajanjem vlasti. Razaranje ili negacija vlasti i društvenih odnosa buržoaskog društva može se vršiti samo istovremenom izgradnjom ili, kao što kaže ovaje Marx, organiziranom djelatnošću socijalne revolucije. Kako se to vrši?

Na političkom planu, već je Lenjin upozoravao da »cilj mora biti prisutan u sredstvima političke moći«, to jest da diktatura proletarijata, preuzimanjem države od buržoazije, mora izgrađivati novi oblik vlasti, odnosno oslanjati se na novom obliku vlasti - na radničkim savjetima. (Nećemo ulaziti u analizu, zašto se ovaj oblik vlasti u konkretnim uvjetima sovjetske vlasti nije mogao održati.) U svakom slučaju diktatura proletarijata od početka, iako u raznim stupnjevima u toku svojeg vremenog trajanja, mora sadržavati izvjestan dualizam vlasti - državnu vlast (prvenstveno kao mehanizam *razaranja* starih odnosa) i »sovjetsku vlast« (radničko i društveno upravljanje kao mehanizam *izgrađivanja* novih društvenih odnosa).

Na ekonomskom i socijalnom planu, ostvarivanje besklasnog društva (progresivnim ukidanjem raznih oblika eksploatacije čovjeka po čovjeku pomoću privatnog vlasništva i robno-novčanih odnosa) mora pratiti pozitivni vid izgradnje društvene zajednice koja znači ukidanje raznih oblika čovjekovog otuđenja. Čak i sama besklasna zajednica kao takva može predstavljati savršeno otuđeni oblik čovjekovog postojanja, kao što to pokazuju bezbrojni primjeri sektaških komunističkih zajednica, religioznih komunističkih sekti, nivelizatorskih komuna ili nivelizatorskog komunizma, pa i samo staljinističko besklasno društvo. Stoga, da bi ostvarivanje jedne besklasne zajednice koincidiralo sa ostvarivanjem prave ljudske zajednice, moraju biti uklonjeni

svi izvori političke, ekonomske i socijalne otuđenosti čovjeka. Staljinističko beskrajno društvo predstavlja istovremeno i vrhunac političke otuđenosti (svevlast birokracije i fetišizam države), kao i ekonomske otuđenosti - podređivanje radnih kolektiva državnom centraliziranom planiranju. Na ekonomskom i socijalnom planu se socijalističko društvo ili socijalistička zajednica ne može ostvariti ukoliko se u društveni sistem ne uvedu dvije bitne kategorije, po kojima tek jedna društvena cjelina postaje dijalektički konkretna cjelina, naime kategorije *zajednice i ličnosti.* Zajednica, međutim, nije granica, nego samo mjesto i posrednik pomoću kojega individuum ostvaruje svoje puno ljudsko i društveno biće. Isto tako kao što ljudsko društvo ili ljudski rod, tako i ljudska ličnost transcendira svoju društvenu zajednicu, jer je ličnost »idealni totalitet društva«. Po tome se dijalektičko shvaćanje cjeline (pa dosljedno i »socijalističke zajednice«) razlikuje od organskog ili organicističkog shvaćanja cjelina u pozitivizmu i staljinizmu koje definitivno potčinjava ljudsku ličnost zajednici. Zato ovakvo potcinjavanje stvara jedna vrsta »crvenih jezuita« koja bez svete hijerarhije i »mudrog rukovodstva« ne može zamisliti vlastitu egzistenciju!

Nigdje tako kao na planu kulture nije potrebno da dođe do izražaja konstruktivni ili pozitivni vid izgradnje socijalističkog društva. Kultura doista ne može postojati, kao neki vidovi ideologije, samo kao negacija prošloga ili staroga društva. Ona po svojim ciljevima i senzibilnosti traži potvrđivanje budućeg i mogućeg. Ako uzmemo, u širem vidu, da je marksizam »kritika svega postojećega«, onda kritika na planu kulture znači ne samo bespoštednu analizu i osudu svih oblika ljudske nečovječnosti ili onečovječenja, već i najslobodnije traženje, pronalaženje, eksperimentiranje sa onim što bi nova kultura morala biti, u onome što bi mogło potvrditi novi lik čovjeka. Bez slobode kulturnog stvaranja (u nauci, filozofiji i umjetnosti) nemoguće je doći do uvida što bi mogla biti nova socijalistička kultura i što bi mogao biti novi lik čovjeka. Naime, socijalistička kultura ne niče automatski niti kao »odraz nove baze« niti kao prosta negacija buržoaskog društva. Ulogu negacije prošloga društva preuzela je radnička klasa, ali se Lenjin veoma oštro suprotstavio stvaranju »proletkulture«, kao što ju je zamišljao Lunačarski, jer je znao da to ne može biti kultura jedne klase (i same otuđene kao klase!), već kultura jednog novog društva u kojemu radnička klasa mora igrati ulogu emancipatora čitavog društva, dakle braniti vrijednosti koje će dijeliti svi ljudi. Politizacija društvenog života u etatističkom vidu onemogućila je da se pitanje socijalističke kulture čak i pravilno po tavi, a kamoli da se radi na njenoj stvarnoj izgradnji. U staljinističkom periodu za ovo su, uostalom, manjkala i dva bitna preduvjeta: sloboda ličnog stvaranja sa slobodnom borbom mišljenja, te slobodno oblikovanje javnog mnijenja. Javno mnijenje je »politička vrhuška« potpuno monopolizirala u političko-ideološke svrhe, tako da je ono stvarno prestalo postojati kao društveno javno mnijenje, pa dosljedno i kao bitna transmisija u realizaciji kulturnih vrijednosti. Sa problemom socijalističke kulture

danas, četiri decenija nakon Oktobarske revolucije, nalazimo se na početnoj tački razvitka (sa nagomilanim iskustvima uglavnom negativne prirode), tako da će oni duhovi, koji bi već htjeli postojati u povojima socijalističke kulture, to uzeti kao predmet žaljenja i rezignacije, dok će za one duhove koji su skloni stvaralačkim pokušajima na »neuzoranoj ledini«, to biti stvar podstreka i dobrog raspoloženja!

Danas nije više potrebno polemizirati sa nesporazumom koji se zove socijalistički realizam. Njegova osnovna slabost je da se postavlja kao »istinska socijalistička umjetnost«, a to znači i konačna socijalistička umjetnost, pa prema tome ne pošuje ono što se zove »razvitak u socijalističkom društvu«, a kamoli njegovu dijalektiku! On je po svojoj definiciji nehistorijski i kao takav nedruštveni, to jest hipostaza jedne ontološke spekulacije. Preuzet od građanskog društva, kad ono nakon romantičkih iluzija dolazi svojoj kritičkoj samosvijesti, realizam kao sredstvo društvene kritike bilo koje društvene stvarnosti, mogao je odigrati veoma pozitivnu kritičku ulogu i u socijalističkom društvu (i kod najboljih stvaralaca on je u tome i uspijevao!). Međutim, dodajući mu atribut »socijalistički« i razvijajući teoriju »tipičnog u socijalizmu«, njega su »teoretičari i kritičari« uškopili upravo u njegovoj kritičkoj oštrici i zamijenili je apologetskom funkcijom. Tako je soc-realizam bio pozvan da u ime »tipičnog« prikazuje kao »realno postojeće«, ne ono što je zaista postojalo, već ono što je sa političko-praktičističkog gledišta bilo poželjno da postoji, pa je njegova realistička i kritička vrlina poslužila tome da prikazuje kao postojeće samo ono što se željelo da bi postojalo. Tako je realizam u socijalizmu doživio svoju negaciju (opet kod najposlušnijih ili politički najkonformnijih duhova!) i postao sredstvo određene ideološke mistifikacije. Kad se govori o mistifikatorskoj ulozi, onda imamo u vidu pravi poziv umjetnosti, to jest da ponire u ličnosti i prethodi društvenom kretanju, a ne njenu »narodno-prosvjetiteljsku ulogu« kao »masovne umjetnosti« ili »umjetnosti za mase«. Dozvoljavamo potonju funkciju gerasimovskim proizvodima koji, na primjer, prikazuju seosku djevojku, u besprijekorno čistom i izglačanom rublju, kako u jednoj ruci drži fotografiju svojeg momka-vojnika, a u drugoj pismo koje je stiglo sa fronta, a koja slika pored socijalističkog patriotizma želi reći da su seoski momci i djevojke opismenjeni i da se prepoznaju ne samo po fotografijama seoskih fotografa već i po vlastitom rukopisu. (A to je zasluga socijalističke revolucije, ali ostaje pitanje, kakve to veze ima sa socijalističkom kulturom?!)

Ono što je bitno, kad govorimo o stanju socijalističke kulture u periodu ždanovizma ili staljinizma, jest da je »masovna kultura« uspjela pojesti »kulturu ličnosti«, jer je potonja sa gledišta organicističkog pozitivizma unaprijed osuđena kao izraz buržoaskog individualizma. Pogrešna primjena kategorije totaliteta u oblasti kulturnog života dovela je do toga da se kultura izjednači samo sa svojevrsnom socijalizacijom ili podruštvljenjem pojedinaca (čak i po pravilima uvjetovanih refleksa Pavlovljeve škole - bez obzira što se ova metoda pokazala dobrom kod pasa

ili robota!), dok se potpuno izgubio bitni princip socijalističke kulture, to jest *individualizacija ili personalizacija društvenih vrijednosti*. Sve što je Marx o tome napisao u vezi sa teorijom otuđenja sa razvitkom svestrane ličnosti sa odsutnošću »prethodno datih« historijskih i društvenih mjerila, jer ako ni jedno drugo društvo a ono barem socijalističko pretpostavlja slobodno društveno angažiranje pojedinaca, što naravno politički praktičisti sa buržoasko-prosvjetiteljskim ambicijama ne shvaćaju.

— . —

Kad govorimo o dijalektici društvene prakse, onda moramo imati u vidu samu dijalektičnost društvene cjeline, a to znači i dijalektičko postupanje sa kategorijom totaliteta ili cjeline. Dijalektičko postupanje sa kategorijom totaliteta traži ne samo da se društvo promatra kao »konkretna« a ne »apstraktna cjelina«, što znači da *posebno* i *pojedinačno* ne mogu biti nikad žrtvovani u ime *općenitog* ili cjeline, već da se znade utvrditi što u određenom historijskom momentu ili konkretnoj društvenoj strukturi ima značaj općenitog, što značaj posebnog a što pojedinačnog i *kakav doseg* u društvenoj akciji valja dati ovim momentima društvene stvarnosti. Sloboda i nužnost nisu podjednaki, niti iste prirode, na svim razinama društvene stvarnosti ili društvene akcije: drugačije se oni određuju na općem ili institucionalnom nivou, drugačije na nivou društvene zajednice ili društvenih odnosa, a drugačije na nivou individualne akcije. Marx je govoreći o problemima proizvodnje upozorio na ove razlike u pogledu društvenog determinizma. Među svojim posljednjim rukopisima baveći se problemom društvene dijalektike on kaže: »Proizvodnja, raspodjela, razmjena, potrošnja tvore tako jedan pravi sud; proizvodnja općenitost, raspodjela i razmjena posebnost, potrošnja pojedinačnost u kojoj se cjelina zatvara. To je svakako jedna veza, ali površna. Proizvodnja je određena pomoću općeg prirodnog zakona; raspodjela pomoću društvenog slučaja, i ona može stoga da djeluje više ili manje povoljno na proizvodnju; razmjena leži između obojega kao formalno društveno kretanje, a posljednji čin potrošnje, koji valja shvatiti ne samo kao konačni cilj već kao konačnu svrhu, leži naprosto izvan ekonomije, izvan utoliko ukoliko ponovno djeluje na početnu tačku i ponovno uvodi čitav postupak.« (Nacrti kritike političke ekonomije, str. 11).

Ovaj stav je karakterističan po tome, što pored dijalektičkih momenta u zaključivanju, s obzirom na njihovu općenitost ili posebnost, uvodi i problem njihova *stvarnog determinizma* u društvenom kretanju. Tako je općenitost ovdje izjednačena sa proiz-

vodnjom kao »prirodnim zakonom«, to jest utoliko je proizvodnja uvjetovana općim tehnološkim i naučnim razvitkom, nečim što kao »prirodni zakon« leži izvan nje same ili je potunoma uvjetuje. Međutim društvena raspodjela je ovdje shvaćena u deterministočkom pogledu kao »društveni slučaj«, naime, dva društva na istom stupnju razvoja proizvodnih snaga mogu imati potpuno različit sistem društvene raspodjele i razmjene (na primjer, Sjeverno-američke države i Sovjetski Savez). »Društveni slučaj« ovdje znači naprosto mogućnost subjektivne ili proizvoljne društvene intervencije (prostim političkim aktom ili »političkom revolucijom«). Zanimljivo je, da ono što je konačni čin ovog kretanja - potrošenja - leži izvan ekonomskoga, jako ga određuje, jer se istovremeno nalazi kao poticaj na njegovom početku. Svrhu ili konačni cilj proizvodnje valja objašnjavati uvijek ne-ekonomskim ciljevima ili smislom. U tom pogledu privredno kretanje ostaje samo sredstvo nekih drugih, van-privrednih ciljeva, i kao takvo podređeno tim ciljevima. O tom konačnom cilju, koji leži u oblasti potrošnje, dosada se u socijalizmu veoma malo razmišljalo. Razlog je poznat: podređivanje van-ekonomskih ciljeva ekonomskima posredstvom političke akcije. Proizvodnja je postavljena kao stvarni cilj, a proizvodni rad kao osnovna socijalistička vrlina, i otuda su na kulturnom planu proizašle sve ostale aberacije, počevši od »tehničkog obrazovanja« pa nadalje. Stvarni smisao društvenog kretanja i njegov bitni determinizam bio je izokrenut i izopačen onim časom kad su »prirodni zakoni« (koji vrijede za tehnološku bazu ekonomije) pretvoreni u »zakone društvenog razvitka«. Tako su u »objektivne zakone« pretvoreni i mehanizmi društvene raspodjele i razmjene, pri čemu je žrtvovana ideja ljudske proizvodne zajednice, kao i zakoni same potrošnje, pri čemu je žrtvovana kategorija pojedinačnog - ljudska ličnost. Organicistički pozitivizam u socijalističkoj varijanti izgubio je »nekim slučajem« dva bitna dijalektička momenta - posebno i pojedinačno, a time i dvije bitne kategorije društvene stvarnosti - društvenu zajednicu i ljudsku ličnost. On je sve uprostio i shematizirao u ime »općeg« i »objektivno nužnog« i sve je postalo u društvenom kretanju isto tako prosto i jednostavno kao i u »prirodnim zakonima« mrtve materije. On je doista uspio u socijalnom životu umrtviti srce društvenog kretanja - društvenu zajednicu, a u kulturnom životu ubiti um društvenog kretanja - ličnost. Nikad snovi kršćanskih kontra-revolucionarnih anti-individualista i apologeta »kolektivnog uma« nisu našli tako punu realizaciju kao u ovome društvu koje se pozivalo na Marxovu dijalektiku! Habent sua fata libeli.

Umjesto da socijalističko društvo, jako podložno ostvarivanju proizvodne-tehnološke baze, ima na umu kategoriju ljudske zajednice i »konačni cilj i svrhu« - ličnost, - te da na području, gdje nije ni u kojem slučaju podložno neumoljivom zakonu prirodnog kretanja kao što je područje kulture, nastoji sačuvati ideje i stil života u skladu sa konačnim ciljem, ono je područje kulture načinilo samo sredstvom za ostvarivanje tehnoloških zadataka u pro-

izvodnji. Pozitivistički organicizam dao je ideološku legitimaciju za ovakav postupak pretakajući marksizam u vode pozitivističkog konzervativizma i pretvarajući »poštenu inteligenciju« u tehničku inteligenciju. Područje kulture izgubilo je svoju autonomnost i slobodu djelovanja, pa je nastao prirodni bijeg boljih umova sa humanističkog područja u tehničke i prirodne nauke. Umjesto da socijalizam poradi na produbljivanju svoje socijalističke sadržine, on je poradio na učvršćivanju birokratsko-tehnokratske sprege. Negativna selekcija kadrova, kojoj vodi svaka monopolistička politička vlast, umjesto da je u kulturnoj oblasti našla svoju protutežu i mogući izvor debirokratizacije, stvarajući pustoš u toj oblasti posvetila je savez političke birokracije i tehničke inteligencije koja, lišena svojeg humanističkog jezgra, automatski postaje tehnokratska. Tako je u etatističkom socijalizmu postalo teško razlikovati između političara i tehnokrata, jer je politika prije svega postala izvjesna »tehnika« (sa metodom uvjetovanih reakcija u oblasti javnog mnijenja), a tehnika je postala izvjesna, tehnokratska politika (sa kompleksom manjevrijednosti koju »tehničari« imaju prema nauci, naročito u njenom humanističkom vidu!). Ukoliko bi se socijalističko društvo dalje razvijalo u ovome smjeru, došlo bi do pojave »novog Levijatana« - do birokratsko-tehničkog monstruma, gdje bi sve bilo isplanirano od proizvodnje, raspodjele i razmjene, pa do potrošnje, i ne samo materijalne već i kulturne potrošnje, od intelektualnih do hormonalnih potreba. Jedna vrsta »apstraktnog totaliteta« tako bi pobijedila i ljubitelji apstraktnih cjelina naši bi u tom društvu isto zadovoljstvo koje su svojevremeno nalazili askete-stilićani u pustinjskim pejsažima. Treba vjerovati u stvarnu dijalektičnost ljudskog uma i prirode i nadati se da ćemo od ovakve budućnosti biti pošteđeni. Ali imajmo u vidu da je ovakva zloupotreba dijalektike društvenog totaliteta nanijela već veoma mnogo zla socijalističkom društvu. »Jugoslavenski put u socijalizam« prije svega predstavlja rehabilitaciju kategorija zajednice (sa radničkim i društvenim samoupravljanjem) i ličnosti (sa slobodom naučnog i umjetničkog stvaranja), i na nama ja da ovim bitnim dijalektičkim momentima u društvenoj praksi damo njihov pun smisao i sadržaj.

Najbolje ideje i namjere jednog društva, utvrđene na razini društvenih institucija, mogu biti izobličene, izopačene ili otuđene u pijesku društvenog pakticizma i rutinerstva, ako nisu nošene odgovarajućom društvenom sviješću i ličnim karakterima u svakodnevnim ljudskim odnosima. Ideja, koja preko institucija nije prodrla u živo društvo, postaje neminovno žrtva čisto formalnog ili konvencionalnog ponašanja, tj. dvostrukosti ili podvojenosti čovjeka na njeno idealno ispovijedanje i njeno manje idealno primjenji-

JEAN-PAUL SARTRE

Danilo Pejović

Francuska misao dvadesetog stoljeća nesumnjivo se danas javlja kao jedan od temeljnih stupova evropskog duha, i kao domet koji seže do najviših vrhunaca samosvijesti svijeta. Uz mnoge predrosti pred ostalim nacionalnim duhovima ona posjeduje i tu osobinu, što su u njoj neposredno i nerazdvojno sjedinjene takve, inače tradicionalno odijeljene djelatnosti, koje su dosad često i suviše jednostrano suprotstavljane: filozofija i književnost. Ostavljajući u sjeni današnju francusku znanost (čije bi filozofiranje otkrilo zanimljive i svojevrsne tokove, npr. Jean Rostand), ova jedinstvena misaonost potiče na želju da zavirimo u intimne sfere onoga za mnoge »nezakonitog« braka, štaviše za neke čak i »besramnog konkubinata« u kojemu već duže vremena živi francusko filozofsko mišljenje i umjetničko oblikovanje riječi.

Izbijajući nakon drugog svjetskog rata u prvi plan suvremenog intelektualnog života današnji francuski duh začudo manje nastavlja nacionalne tradicije, no što produktivno upija veoma raznovrsne idejne poticaje svojih susjeda, i to ne samo ovoga, nego i prošlog stoljeća. Ako se pri tom čini, kako nije uviiek »samobitan«, on je originalan u tome što sve strane utjecaje stvaralački usmjeriva utkati u svoj vlastiti misaoni tok, dati svojim idejama neviđeno samostalan oblik, neočekivane akcente i iznenadne obrate, a svemu tome poklanja bogatstvo svog nacionalnog izraza.

Pokuša li netko naći primjer u današnjoj francuskoj filozofiji koji sve to oživotvoruje na najbolji način, rijetko će moći da se ne zaustavi na imenu *Jean - Paula Sartrea.* [1]

Rođen u Parizu 1905. u obitelji mornaričkog oficira, on već u drugoj godini života ostaje bez oca koji umire negdje daleko od kuće, tako te ga sin nikada nije poznavao. Mati potom odlazi sa sinom svojim roditeljima, gdje mali Jean-Paul proživljava svo e prvo djetinjstvo. Kad mu je bilo dvanaest godina majka mu se preudaje i dobivši novog »nepravog oca« on se najradije zadržava kod djeda i bake. 1915. upisuje se na Lycée Henri IV u Parizu, nastavlja u La Rochelle-u i završ va matu om u Lycée Luis-Le-Grand 1922. opet u Parizu. Od 1924 — 1928. studira na École Normale Supérieure i diplomira 1928. s agregacijom iz filozofije. Izabravši kao svoj građanski poziv zvanje profesora filozofije, nakon odsluženja vojnog roka 1929 — 1931. on predaje filozofiju u licejima u Le Havreu, Laonu i Parizu s prekidnom od 1933 — 1934. kada kao stipendist boravi na Institut Fran-

sals u Berlinu, gdje studira djela Husserla, Schelera i Heideggera. 1940 mobiliziran je u vojsku, sudjeluje u izgubljenom ratu protiv Hitlerove Njemačke i pada u zarobljeništvo, odakle se — otpušten zbog slabog zdravlja — već 1941. vraća u Pariz. Opet preuzima dužnost profesora na Lycée Condorcet, aktivno sudjeluje u Pokretu otpora (Résistance), i poslije oslobođenja Francuske 1945. definitivno napušta profesorski poziv da bi se posvetio isključivo pisanju, živi kao slobodan pisac i nastanjuje se u četvrti Saint-Germain-des-Prés u Parizu. S prijateljima osniva časopis »Les Temps Modernes«, čiji je i danas direktor, često putujući u inozemstvo na Zapad i Istok, veoma živo djeluje u dunovnom i političkom životu. Te nesumnjivo zauzima prvo mjesto u redovima francuske intelektualne ljevice.

Ovdje nije moguće govoriti o neobično bogatoj bibliografiji njegovih djela, koja se podjednako mogu ubrojiti u književnost, filozofiju i publicistiku, bez obzira kamo ih formalno uvrštavaju književni historičari. Ipak, moramo spomenuti da Sartreova književna djelatnost počinje veoma rano: već 1923. objavljuje on prvu pripovijetku *L' Ange du morbide*, a od 1931. počinje publicirati manje filozofske članke u raznim časopisima, ali sve to vrijeme ostaje nezapažen. Sto se tiče širine područja njegove književne djelatnosti, teško bi se moglo naći i jedno gdje se on nije okušao. Prvi filozofski spis u obliku knjige objavljuje 1936. *L' Imagination*, kojemu se 1939. priključuje *Esquisse d' une théorie des émotions*, i 1940. *L' Imaginaire*. Beletristički javnosti i kritike iznenada je privukao svojim prvim romanom *Mučnina* (*La Nausée*, 1938), kojemu 1939. slijedi zbirka novela *Zid* (Le Mur).

U središte francuskog kulturnog života prodire tek u vrijeme rata i njemačke okupacije 1943. svojom prvom dramom *Muhe* (*Les Mouches*) i široko zamišljenim filozofskim djelom *Bitak i ništa* (L' être et le néant), te su oba do danas doživjela već nekoliko izdanja. Ideju velikog romana *Putovi slobode* (Les Chemins de la liberté) počeo je realizirati još 1945, ali je rad na njemu napustio, tako da su izišla zasad tri sveska (tok je od četvrtog objavljen samo fragment): I. *Zrelo doba* (L' Age de Raison, 1945), II. *Odgoda* (Le Sursis, 1946), III. *Ojadenost* (La mort dans l' âme, 1949), a IV. *Posljednja prilika* (La dernière chance) objavio je samo zamisao.

Od drama osim *Muha* valja spomenuti: *Za zatvorenim vratima* (Huis clos, 1945), *Nesahranjeni mrtvaci* (Morts sans sépulture, 1946), *Obzirna bludnica* (La putain respectueuse, 1946), *Prljave ruke* (Les mains sales, 1948), *Đavo i dragi bog* (Le diable et le bon dieu, 1951), i *Zatočenici Altone* (Les séquestres d' Altona, 1960). Njegova adaptacija *Kean* prema A. Dumasu i »komedija« *Nekrassov* (1954- 1955) nisu doživjeli očekivani uspjeh.

Pišući neprestano i reagirajući najživlje na sve što se oko njega zbiva, Sartre je objavio i niz odličnih književnih, filozofskih i političkih eseja, od kojih su najbolji sabrani u *Situations* I - V (1947 - 1964), dok poseban val zanimanja izazivaju eseji: *Egzistencijalizam je humanizam* (L' Existentialisme est un humanisme, 1946), *Što je književnost?* (Qu' est-ce que la litterature?, 1947), *Razmišljanja o židovskom pitanju* (Réflexions sur la question juive, 1947), *Fantom Staljina* (Le Fantôme de Staline, 1956) i *Pitanje metode* (Question de Méthode, 1957), gdje već nazrijeva sasvim nove horizonte.

Nikome se Sartreova djelatnost ne završava. On je napisao i dva filmska scenarija (*Les jeux sont faits*, 1947, i *L' engrenage*, 1948), raspravljao o politici u bezbroj navrata, se odmah nakon rata pokušao osnovati i vlastitu političku partiju (*Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*) lijevih intelektualaca, ali je taj pokušaj (kao vrlo) uskoro propao.

Posljednje mu je veliko filozofsko djelo *Kritika dijalektičkog uma* (Critique de la raison dialectique, 1960), od kojega se do sada pojavio samo prvi svezak, a znatajno je, među ostalim, što je Sartre u njemu definitivno deklarira marksistom, ne napuštajući pri tom svoje izvorne intencije.

Od Sartreovih brojnih književnih i filozofskih djela prevedeno je na naš jezik tek nekoliko, premda se sa sigurnošću može reći da je relevantni dio naše intelektualne publike barem djelomično — ne uvijek adekvatno — upoznat s njegovim opusom.

Upravo to predstavlja glavnu teškoću svakom pa i najmanje pretenciozno pokušaju portretiranja njegova intelektualnog profila u nas. Odavno je poznat, ali fragmentarno i nepotpuno a što je najgore — prilično iskrivljeno. Kada je njegovo stvaranje bilo u zenitu, prvih deset poslijeratnih godina, mnogi su se natjecali da ga odbace i prije no što ga makar površno upoznaju. Krsteći ga olako »nepopravljivim dekadentom«, »zbunjenim malograđaninom«, »ideološkim krijumčarom«, pa čak i »klasnim neprijateljem«, većina marksističkih kritičara Sart-

reove ličnosti i djela paušalno se zadovoljavala time, da ga jednoznačno i definitivno svrsta među protivnike marksizma samo zato što on nije prihvaćao njihove, ne baš osobito duboke poglede na Marxa i marksizam. Od kada pak on sam sebe izrijekom i stvarno svrstava među marksiste, dobar dio tih istih »kritičara« (opet iskreno!) ne nalazi dovoljno milozvučnih epiteta da ga bezrezervno i nekritički hvali i neukusno mu kadi. Kao i u toliko drugih prilika, zbiva se nešto čudno: Doskorašnji neprijatelji postaju prijatelji, a prijatelji - neprijatelji. Naime, neki današnji propovjednici njegovih nazora sada se također preglasno odriču svojega učitelja, spočitavajući mu da se on sam odrekao najvrednijeg dijela svog opusa i »izdao« egzistencijalizam! No, zar Sartre — političar demantira Sartrea — filozofa i pisca?

Pustimo vrane da i dalje graču, te spomenimo još jednu teškoću na koju nailazi svaki pokušaj kritičkog prikaza Sartreova djela danas. Iz okolnosti što su književnost i filozofija u Sartrea toliko usko srasle te ih se samo silom može odijeliti i na taj način okrnjiti njihovu cjelovitost i organsku povezanost, proizlazi da je gotovo nemoguće posebno prikazati samo jednu od njih. Svjesni te opasnosti, mi ćemo — uza sve rezerve — ipak pokušati da u glavnim crtama nabacimo Sartreove filozofske nazore, ne gubeći iz vida da su oni često najpregnantnije izrečeni upravo u njegovim dramama do 1960. te ponekad jasnije govore u dramskom dijalogu ili esejističkom apercu-u, nego u teškom i pomalo njemačkom zamornom hodu sistematskog prikaza debelih i filozofskih traktata. Nemamo pretenzije da ovdje ocijenimo književno-umjetničku vrijednost Sartrea kao pisca, ali nećemo odustati od toga da pokušamo baciti svjetlo i na one filozofske probleme što ih njegova umjetnička djela više ili manje uspješno »prevode« na pučki jezik.

Iz današnje retrospektive na Sartreovo djelo i njegovo dugogodišnje djelovanje na evropske duhove našega doba sve se jasnije razabiru konture *dviju faza* Sartreova stvaranja. Prvu fazu tvori doba egzistencijalizma i njegova pokreta u Francuskoj od 1945. do 1960. Druga faza Sartreova mišljenja najavljuje se već u prvoj, još tamo 1952. ali dobiva izrazitije obrise tek 1957. u *Pitanju metode*, a *Kritikom dijalektičkog uma* 1960. dobiva svoj definitivni oblik. Ona je obilježena približavanjem marksizmu, da bi naposljetku završila definitivnim prijelazom na pozicije nedogmatskog marksizma. Ako usprkos tome danas mnogi još ne vjeruju u to da je Sartre postao marksist, onda ih valja opomenuti da bolje prostudiraju tekstove što ih on sukcesivno objavljuje već desetak go-

dina, te da pomnije prate njegovu javnu djelatnost koja je nesumnjivo ooprla, ako ne u središte, a ono barem u okvir radničkog pokreta. Toliko za one koji još uvijek podozrivo slijezu ramenima, ako više i ne šupaju zuč kad se netko usuđuje da među strujama današnje marksističke filozofije pronađe mjesto i za Sartreovu varijantu.

Da bismo uočili sve ono osebujno što sačinjava Sartreovo intelektualno i moralno opredjeljenje u današnjem svijetu, moramo se vratiti malo unazad i početi s njim samim. Premda se za mnoge suvremene mislioce i pjesnike s velikom izvjesnošću može reći da je njihovo djelo u prvome redu sabiranje *individualnog iskustva* vlastite ličnosti i njezina položaja u svijetu u doba svjetskih ratova i revolucija, možda to ni za koga ne vrijedi više no za Sartrea. Od tmurnoga djetinjstva bez pravog roditeljskog ognjišta on se (fizički ne baš naočit, niska rasta i razrok) osjeća kao *bastard* u svijetu, bačen u kaos i pregažen događajima. Nije gladovao u mladosti, ali se svuda osjećao strano, ponajviše u vlastitoj kući, toj ćeliji staroga građanskog društva što se pomalo i sigurno pred našim očima raspada. Upravo zato što se rodio u takvoj građanskoj sredini i u njoj odrastao, već je zarana počeo da je iskonski mrzi i prezire (poput Huga u *Prljavim rukama*). Odrastavši kao izdanak te klase u raspadanju, on se svojski trudio da se od nje potpuno odlijepi, i postavši »slobodno-lebdeći« intelektualac po svom građanskom pozivu, on je definitivno dospio u »zlakoprazan prostor«, uspio da se odveže i oslobodi svoje klase. Ali baš time on je prešao samo pola puta: počeo je da živi izvan svoje klase, a da time u isti mah još nije postao integralnim članom neke druge klase u društvu podijeljenom na antagonističke grupe.

U tome se, naime, sastoji »međupoložaj« i »sloboda« inteligencije prve polovine 20. stoljeća: da već jest *de-klasirana*, a još nigdje nije *in-klasirana*, te tako slobodno lebdi u svijetu kao ptica bez jata. U tom traženju jata njezina je prividna prednost, ali zapravo iskonska bezavičajnost. Utoliko više što ona kao de-klasirana neprestano iznova traži svoje mjesto pod suncem, pa čak i onda kada se pokušava priključiti nekoj klasi, »angažirati« u borbi te klase i integrirati u nju, nitko je ne želi, ne voli i ne prihvaća. Svi je odbacuju kao »tuđu«, premda se ona želi udomiti, svi je proklinju, iako je time, zapravo, na negativan način priznaju: kao žrtvenog jarca koji je za sve kriv!

Ako je takav postupak normalan način ophođenja buržoazije, zar druge klase samo takav »bon-ton« buržoazije umiju ne baš duhovito oponašati odbacujući u isti mah sve buržoasko? Možda se u ahasverskom lutanju današnje inteligencije daje naslutiti i sudbina duha u nevremenu svijeta?

Sartre je izvrstan reprezentant takva društvena sloja, i njegova je osobna sudbina obrazac prema kojemu on modelira mnoge svoje ideje. No, bilo bi ne samo pogrešno, nego i neumjesno da poput jeftinih eskamotaža nekih vulgarnih ideologa našega

doba Sartreovo djelo u cjelini pokušamo reducirati na samosvijest osamljenoga intelektualca našega doba. Socijalna geneza tih ideja veoma je poučna, ali sama sobom ni izdaleka ne iscrpljuje neku ideju u njezinu povijesnom bitku. Intelektualac o kojemu je riječ hoće da se priključi socijalizmu, on se opredjeljuje lijevo, pa čak pokušava da bude lijevi ekstremist samo da bi ga netko prihvatio kao svoga, ali mu to veoma teško polazi za rukom. Češće ga se odbija nego prima, iako je on gotov da prihvati i neznatniju ulogu nego što mu prema biti stvari pripada.

Mišljenje *ili* akcija — tako se za suvremenog intelektualca postavlja dilema, i on je spreman da se podvrgne mnogo čemu, da trpi i predugo, samo da se riješi neugodne osamljenosti u svemiru. Ali zalud, svi prema njemu goje nepovjerenje (Mauvaise foi).

Sartre je često oscilirao, bio bliže ili dalje ljevici, ali jedno je sigurno: pošteno je tražio dodir i angažirao se hrabro za mnoge stvari čak i onda kada mu to nitko nije honorirao, a takav ostaje i danas: bori se i dalje.

Njegova filozofija prve faze nastupa pod imenom *egzistencijalizam* i tvori specifičnu francusku varijantu suvremenih misaonih strujanja poznatih kao *filozofije egzistencije*. Sav Sartreov napor na razvijanju svojih temeljnih ideja sastoji se u tome, da filozofija koju on zastupa postane svjetovno djelotvorna, da se pretvori u povijesni čin i ljudsko djelo. Ako se pri tom opažaju i mnogi pesimistički akcenti, onda je to neizbježno imamo li u vidu društvenu sredinu iz koje on potječe, doba njemačke okupacije u kojemu piše i faustovsku muku svakoga mislioca, od Platona do Marxa: brigu da riječ postane djelom, da filozofija ne ostane samo teorija što promatra svijet u njegovim čudljivim mijenama, nego da i sama sudjeluje na tom mijenjanju i obratu, da i ona igra aktivnu ulogu u zbivanju povijesti, da ne ide mimo, nego dopre u sam iskon svijeta.

U tom smislu *sve* što je Sartre ikada napisao spada u onu vrst pisanja što ga on programatski zove *angažirana književnost*, i tim se pojmom mogu obuhvatiti sva područja njegove dugogodišnje spisateljske djelatnosti: filozofija i roman, drama i esej, politička publicistika, pa čak i nekrolozi što ih je objavio u povodu smrti svojih nekadašnjih prijatelja i suboraca Alberta Camusa i Mauricea Merleau-Pontyja, s kojima se razišao još 1952.

Kakva je to angažirana književnost, »što je književnost«, i »što znači pisati«?

Ponajprije, Sartre razlikuje književnost od poezije i svake druge umjetnosti: glazbe, slikarstva itd. Književnost *proze* razlikuje se od svega toga po tome što je ona *utilitarna* i što prozni pisac ne upotrebljava svoju građu - riječi - radi njih samih, poput pjesnika koji njima barata kao sa stvarima (!). Dok pjesnik zazire od toga da riječi upotrebljava kao materijal za nešto drugo, pisac se njima služi kao oruđem za postizavanje određenih konkretnih ciljeva: da nešto učini vidljivim u svijetu, otkrije pojave u njemu i njihovo značenje za čovjeka.

»Stvaralački akt, prema tome, kroz pojedine predmete koje proizvodi ili reproducira teži za totalnim ponavljanjem svijeta... Jer upravo to i jest krajnji cilj umjetnosti: ponovo osvojiti ovaj svijet, otkrivajući ga pogledu kakav jest ali tako kao da on izvire iz ljudske slobode. . . Pisac se odlučuje da apelira na slobodu drugih ljudi da bi oni putem uzajamnih implikacija svojih zahtjeva vratili čovjeku totalitet bitka i uklopili čovječanstvo u svijet« (*Što je književnost*, usp.: J. P. Sartre, *O književnosti i piscima*, Beograd. 1962, str. 58).

Svijet je zadatak postavljen ljudskoj slobodi i on se tek konstituira u samom aktu slobode: Slobodan čin pisanja je izvanredan oblik akta konstitucije svijeta. I zato je »funkcija pisca djelovati tako da nitko ne može svijet ignorirati i nitko se u njemu ne može nazvati nevinim« (Ibid.).

Izričito Sartreovo naglašavanje praktičko-utilitarne i označavalačke funkcije govora kao ukazivanja, uklapanje stvaralačkog čina pisanja u akt ljudske slobode kao zadatka i apeliranje na slobodu drugih — već to dovoljno jasno upućuje na neke izvore Sartreove »teorije književnosti« i definiranja društvene uloge pisane riječi.

Koji su to izvori?

Oni potječu iz Husserlove fenomenologije i Heideggerove ontologije, ali će se ubrzo pokazati da u Sartreovoj filozofiji veoma živo sudjeluju neki elementarni motivi mišljenja Hegela, Marxa, Kierkegaarda i Freuda.

Znači li to da Sartre nije samostalan mislilac, da je tek nastavljač, eklektik ili popularizator tuđih pogleda?

Sve prije nego to. Naprotiv, on je neke bitne teze ovih mislilaca razvio dalje i originalno ih doveo do svojih krajnjih konsekvencija.

Njegovo glavno filozofsko djelo nosi naslov *Bitak i ništa* s podnaslovom »Ogled o fenomenološkoj ontologiji«. To je najopsežnije i gotovo jedino veliko filozofsko djelo francuskog (ateističkog) egzistencijalizma, prvotno zamišljeno u dva sveska ali se najavljeni drugi koji bi raspravljao o egzistencijalističkom moralu nikada nije pojavio.

Još 1944. je Gabriel Marcel upozorio da se u tom djelu osjeća utjecaj Heideggera »gotovo na svakoj strani« (usp. *Homo Viator*, Pariz 1947. p. 233), ali je pri tom propustio dodati da se Sartreove kategorije ljudske egzistencije razlikuju od Heideggerovih egzistencijala tuđitka po tome što su *egzistencijalno* (ontički) obojene isključivo negativno, odzvanjaju krajnje pesimistički, beznadno i mučno. To je Sartre indirektno najavio već i ranije kada je doživljaj egzistencije, bitak u svijetu, označio kao *mučninu* u istoimenom romanu 1938.

Što je bitak u svijetu kao mučnina vidljivo je iz njezine mutne ukorijenjenosti u savršenoj *bezrazložnosti* (gratuité parfaite), što implicitno već najavljuje obrtanje odnosa esencija - egzistencija:

»Bitno, to je slučajnost (contigence). Hoću reći da, prema definiciji, egzistencija nije nužnost. Egzistirati, to je *biti tu* (être là) naprosto; oni koji egzistiraju se pojavljuju, puštaju sresti, ali se njih nikada ne može deducirati. Ima ljudi koji su to shvatili; samo što su oni pokušali da nadmaše tu slučajnost izmišljajući biće koje je *nužno uzrok sebe*. Ili, ni jedno nužno biće ne može razjasniti egzistenciju: slučajnost nije neka opsjena, privid koji bi se mogao rastjerati; to je *apsolutna*, prema tome, savršena bezrazložnost«. (*La Nausée*, Paris 1950, p. 167).

Kao naprosto bačena u svijet, egzistencija se nikada ne može obrazložiti: pitanje — zašto opstojim? — samo je po sebi apsurdno: »Sve je bezrazložno, taj vrt, taj grad i ja sam. Kada to nađe o čemu je riječ, smuči vam se i sve se počinje ljuljati . . . eto Mučnine!« (Ibid usp. *Létre et le néant*, Paris 1950, p. 425; i u daljnjem tekstu: EN).

Služeći se hegelovskom terminologijom Sartre razlikuje dvije vrste bitka: bitak po sebi (être en-soi) i bitak za sebe (être pour-soi). Dok prvi karakterizira cjelokupni bitak osim čovjeka, oznaka bitka za sebe rezervirana je za opstanak čovjeka. Oba se oblika bitka razlikuju po svom načinu bivstvovanja: bitak po sebi je naprosto materija, nešto masivno, teško, intenzivno, gniecavo i nadiruće što teži da sve što jest nivelira, proguta i uklopi u sebe. Tome se suprotstavlja bitak za sebe koji karakterizira ne stajanje, nego suprot-stajanje, suprot-stavljanje, naspramnost bitku po sebi. Naspramnost ili imati-nešto-za predmet može kao ontološku značajku imati samo *svijest*, a svijest ima samo čovjek koji predstavlja sebi nešto u svijetu, pa i sam svijet.

Nema sumnje da se iza ove distinkcije krije husserlovska *intencionalna svijest* i to iz razdoblja fenomenologije konstitucije: svijest konstituira svoje sadržaje u aktu predstavljanja kao *fenomene*, sve izvire iz *cogita*.

Dok se bitak po sebi odlikuje svojom pozicijom naspram svijesti, dakle pozitivnošću, akt predstavljanja odvija se kao negacija realnoga bitka po sebi. Oslanjajući se na Heideggerovu nauku o Ništa iz prve faze njegova filozofiranja (Was ist Metaphysik? 1929), Sartre smatra da se podrijetlo refleksivne negacije nalazi u pre-refleksivnom aktu cogita kao *ništenje* (néantisation), što tvori ontološku specifičnost bitka za sebe. Prema tome, niie negacija kao struktura suda izvor Ništa, nego je obratno. Ništa kao struktura bitka za sebe praizvor refleksivne negacije. Bitak za sebe bivstvuje tako da ništi bitak po sebi (EN, p. 47 sq). Bitak po sebi je masivan, ljepljiv, gadljiv i bivstvuje na tai način što jest to što jest. Naprotiv, bitak za sebe ontološki nije da jest, nego *nije* time što ništi. Pobliže se to pokazuje kao način bitka koji jest što nije i nije što jest.

Ako se to interpretira s obzirom na vremeniti smisao bitka, onda ispada: bitak po sebi jest što jest zato što je stalno »sada«, to jest uvijek je isto što je bio i drugo ne može biti: on je čisto prostoran, izvanvremen.

Obratno, bitak za sebe nije više što jest, i već jest što još nije, te se pokazuje da njegova vremenska određenost proizlazi ne iz

»sada«, nego iz onoga što još nije sada. ali što *može biti*, a to je budućnost. Bitak po sebi sav je u čistoi prezenciji-imanenciji, bitak za sebe u transcendenciji te imanencije koja se otkriva kao puka faktičnost. Još oštrije: bit onoga što jest sastoji se u njemu samom. jer je uvijek već bilo što je sada. a to »što bijaše biti« (TO TI EN EINAI) odvajkada je oznaka ontološkog određenja esencije.

Dakle, u bitku po sebi esencija prethodi egzistenciji. dok kod bitka za sebe stvar stoji drugačije: kao Ništa on je zato ništavan što nije što jest. to će reći nema esencije koja bi mu prethodila. nego njegova egzistencija kao ništenje prethodi esenciji: jest što nije, tj. što može biti (Heideggerov Sein-können).

Na taj način Sartre obrće tradicionalni ontološki par esencija-egzistencija, i određenjem bitka za sebe kao *egzistencije* ističe primat Ništa nad bitkom. Teško da je potrebno dokazivati, kako je novovjekovni subjektivizam ovdje doveden do svog vrhunca.

No čovjek kao ljudska zbiljnost (realité humaine) nije samo bitak za sebe što zahvaljuje svojim aktima. Svi su oni vezani za svijest i ova kao intencionalna nosi sve značajke subjektivnosti. On je i tijelo, i baš po tome pripada i objektivnosti, bitku po sebi, te odatle visi između bitka po sebi i bitka za sebe, između bitka i ništavila. Ništenja bitka ne zbivaju se samo negativnim sudovima. nego prije svega u takvim iskustvima kao što su odsustvo, odstojanje. odbijanje, odustajanje, oklijevanje, rastresenost i nepri'ate'jstvo.

»Ništa se može misliti samo na temelju bitka . . . ni prije ni poslije bitka. ni općenito izvan bitka. nego samo posred samoga bi'ka. u njegovu srcu, kao crv« (EN. p. 57).

Ništenje pak, ukoliko biva, može biti samo kao *sloboda*, a ona se čovjeku otkriva u kierkegaardovskoi *tieskobi (L'angoisse. Angst)*:

»U tjeskobi čovjek dolazi do svijesti o svojoj slobodi, ili ako se hoće, tieskoba je način bitka slobode kao svijest bitka. u tieskobi je sloboda u svom bitku u pitanju za samu sebe« (EN. p. 66).

Time smo najzad doprli do središnje teme Sartreove ontologije čovjeka, i čime se ona bolje upozna pokazuje se kao antropologija, tj. kao fundiranje svih regija bića na bitku čovjeka kao alfi i omegi svega: egzistenciji kao causa sui.

Temi slobode pisac *Bitka i Ništa* posvećuje već dio svojega filozofskog i književnog opusa, ona je stalno i svuda prisutna kao eksplicitno i implicitno pitanje o mogućnosti bitka čovjeka u »civilizaciji konclogora«. Sloboda je »rupa u bitku«, hiatus koji zjapi kao praznina bitka. jer je Ništa. Pitanjem o moći-biti kao slobodi čovjeka, ali samo pojedinca, započinje analiza temeljnih struktura egzistencije i u njima se završava.

U svojoj prvoj drami *Muhe* Sartre je. doduše još prilično deklarativno. a manje dramski sadržajno, svojim herojima dao da propovijedaju metafiziku slobode kao »osuđenosti na slobodu« i oslobođenosti svega nad-ljudskog. Nietzscheova smrt božja otkriva se u nemoći Jupiterovoj da ljudima ulije strah u kosti pred od-

govornošću za njihove čine, strah pred božjim sudom. Prastara helenska fabula Orestije služi Sartreu da Oresta prikaže poput patetičnog agitatora ljudske slobode kao najviše instancije svijeta i proglasi je vrhovnim sudištem svih naših čina. Grižnja savjesti, oličena u dosadnom zujanju muha što obliježu oko građana Arga, nestaje čim se Orest odlučuje na svoj čin i osvećuje smrt svojega oca Agamemnona.

No i Jupiter zna za tu moć ljudi i nemoćan je pred njihovom slobodom:

»Strašna je tajna bogova i kraljeva: nalme da su ljudi slobodni. Oni su slobodni Egiste. *Ti to znaš*, a oni ne znaju. . . kad se sloboda jednom pojavi u ljudskoj duši, bogovi više ne mogu ništa protiv tog čovjeka«.

Orest se dugo skanjiva da ubije Egista i Klitemnestru, ali kad je to jednoć odlučio i izvršio taj grozni čin, on se u tren oka osjeća kao bog:

»Ja sam slobodan, Elektro. Sloboda me je pogodila kao bljesak. . . ja sa izvršio *svoj* čin. Elektro, i taj je čin bio dobar. Nosit ću ga na svojim ramenima . . . i što je teži za nošenje, to ću se više radovati, jer moja sloboda - to je taj čin«.

Sloboda je potpuna, jer su bogovi mrtvi, muha više nema, a zato nema više ni grižnje savjesti: sva je odgovornost u čovječjim rukama. Čovjek je odgovoran pred sobom samim i drugima, ali samo kao slobodnima koji su samostalno također izabrali svoj čin i ne kaju se za nj. Sloboda je potpuna, neograničena i apsolutna, jer je vezana samo za *vlastitost* (authenticité, Eigentlichkeit), vlastiti *izbor (choix)*, *nacrt* (projekt, Entwurf) ljudskog čina.

Izbor i nacrt su za Sartrea kategorije egzistencije, u kojima se sloboda vlastitog čina, koji izvire i završava u nama samima, konkretno određuje. Ali zar čovjek živi sam u svijetu? Ne opstoje li i druge egzistencije i kako se one odnose spram moje neograničene slobode?

Neobično uporno Sartreovo isticanje slobode individualne egzistencije posve je sigurno motivirano doživljajem vremena: u prvom je planu faktičnost njemačke okupacije Francuske, u dubljoj pozadini *transcendentalna nemogućnost* druge slobode, osim upravo takve ništavno-nemoćne koja izvire iz načina bitka za sebe kao Ništa: čovjek ne susreće nikoga osim sebe, svuda se oko njega spušta mrak totalitarizma sa svojom »slobodom« »općega« na račun svega pojedinačnog kao »ukinutog« i sadržanog u apsolutnome. Je li potrebno ukazivati na smjer Sartreova protesta protiv ugnjetavanja ličnosti u takvom svijetu? No, možda nije na odmet upozoriti da je takav individualni protest i suviše panično usamljen, a da bi bio više nego nemoćan vapaj za onim što se nepovratno gubi u čovjeku. Kada nestaju sve građanske i političke slobode, zar kao jedini njihov trag ostaje samo *misao*? Može li ona, nakon svega, ostati privatno slobodna, a da se nužno neprestano ne potvrđuje i javno?

Nalik na Heideggerovu priručnost (Zuhandenheit) i Sartreu se stvari u svijetu javljaju samo kao korisne ili nekorisne, kao puka *oruđa* za upotrebu (chose ustensile) - nikakva druga značenja one nemaju.

Kao bitak u svijetu (être-dans-le-monde, In-der-Welt-sein) egzistencija je upućena na stvari i druga ljudska bića, stoga je ona i skupa-bitak (être-avec, Mitsein) i susreće čovjeka također kao ugroženost da se vlastita egzistencija, a time i njome konstituirani svijet fenomena, pretvori u bitak po sebi, u masivnu gnjecavu masu objekta za drugog. Bitak za drugoga (être-pour-autrui) konstituira se u *pogledu* (le regard). U konstitutivnim aktima moje svijesti sve su stvari uklopljene u moj svijet fenomena s određenim distancijama i značenjima za mene. Odjednom se među tim objektima otkriva *drugi* kao novi objekt: ja ga vidim. No on kao novi feonomen de-centrira moj univerzum, jer i on aktom gledanja konstituira svoj svijet: oba svijeta dolaze u sukob. Drugi kao objekt otkriva se zatim i kao subjekt koji vlastitim aktima ne samo ruši moj svijet kao centriran na moj cogito-subjekt, nego mi otkriva i mene samog kao objekt.

»'Biti-viđen-od-drugoga' je istina 'viđenja-drugoga'« (EN, p. 315), veli Sartre i tako želi pokazati da konstitucija vlastitoga ega u isti mah konstituira svaki ego. On smatra da je time odstranjena opasnost solipsizma: »Ja« i »ti« nastaju u isti mah, bez »ti« nema ni »ja« kao subjekta. Pogled je tako posrednik koji ukazuje od mene na mene samoga tek posredstvom »ti«, a ovo »ti« zapravo je bezlično »ono«.

Ali je njegova analiza daleko od toga da bi se zadovoljila takvim ontološki »neutralnim«, čisto transcendentalno-fenomenološkim deskripcijama. Naprotiv, njegovi opisi otkrivaju izrazito »francuski smisao za tjelesnost«. Pogled nema samo ontološko-konstitutivnu ulogu pri uspostavljanju mene i drugoga, nego je bitno negativnog karaktera:

»Kako on zamišlja pakao« pogled koji bi prozirao sve, vidjelo bi se do kraja svijeta - do dna sebe« *(L'age de raison)*.

Ako je bitak za sebe već Ništa, onda bitak za drugoga to potencije susreću kao neprijateljske, poput Hegelova gospodara i popredmetiti, objektivirati, pretvoriti u oruđe za realizaciju svoje slobode, ukalkulirati ga u nacrt svoje mogućnosti. Dvije se egzistencije susreću kao neprijateljske, poput Hegelova gospodara i sluge, ali ne završavaju ni pobjedom jedne, ni podvrgavanjem druge, a još manje njihovim pomirenjem: one ostaju neprijateljske, svatko drugoga želi svesti na objekt, zadržati ga u faktičnosti, transcendirati ga.

»Pogled drugoga primam kao ukrućivanje i otuđivanje svojih vlastitih mogućnosti«. Drugi je kao pogled moja transcendirana transcendencija, mogućnosti moga bitka su negirane. Ja postajem rob drugoga utoliko ukoliko u dubini svojega bitka zavisim od slobode koja nije moja vlastita. »Ja sam u stalnoj opasnosti. I ta opasnost nije slučajna, nego stalna struktura mog bitka-za-drugoga«.

U stidu, strahu, izbjegavanju, lukavstvu otkriva se naša vlastita egzistencija prisustvom drugoga. On će me svakog trena pokušati da pretvori u svoj objekt, svoju stvar, prisvojiti me, a tako i sav drugi bitak. Valja primijetiti da je to u Sartrea ontološki moguće u prvom redu zato, što njegov čovjek ne posjeduje neotuđivu osobnost (personalnost), nego je samo refleks bezličnoga »l'on«!

Pogledom susrećemo drugoga kao suca koji prosuđuje nama prema sebi, svojim mogućnostima i zato se javlja *stid* (la honte): opasnost da za drugoga budem puki predmet. Stid je »istočni grijeh«, veli Sartre na jednom mjestu, i određuje njegovu strukturu s tri momenta:

»Tako je stid shvaćanje tri dimenzije: 'Ja se stidim sebe pred drugim'« (EN, p. 350).

No ta obrana pred navalom pogleda drugog daleko od toga da pogađa samo našu svijest pomoću koje jesmo što jesmo za sebe. Ona počiva na tome što je bitak za sebe nepobitna činjenica-*tijelo* (le corps): u njemu se bitak za sebe javlja kao faktičnost.

Analiz. tijela Sartre je posvetio mnoge stranice svojega glavnoga filozofskog spisa, ali o njemu on često raspravlja i u trilogiji *Putovi slobode,* dok se drama *Za zatvorenim vratima* bavi prvenstveno aspektima raznovrsne tjelesne *agresivnosti* drugoga. Popredmetiti drugoga - to je lozinka tijela, i *apsolutna seksualna sloboda* što je propovijeda Sartre zapravo je prepredena sublimacija totalne društvene nemoći pojedinca. Kada sve javno sklizne u ponore ropstva, tada čovjeku preostaje samo to da svoju totalnu neslobodu na svim područjima pokušava kompenzirati slobodom najintimnije i najindividualnije sfere, potpune privacije: posjedujući druga tijela neograničeno on se »totalizira«, *kao* da prodire u iskon b.tka, *kao* da postiže sve!

Tu se koristeni *metafizička uloga* seksa danas u svagdašnjem životu i umjetnosti. Sartreu treba zahvaliti što je to uspio filozofski formulirati, cinično i bez maske. Ali pitanje se ne može otkloniti: donosi li taj hiper-seks istinski eros, nije li takva metafizička uloga za spolnost ipak malo preteška?

Tijelo je sve: ono nije nešto drugo od svijesti, oni su jedno:

»Nema ništa *iza* tijela, nego je cijelo tijelo 'psihičko'. To su dva načina bitka tijela« (EN, p. 368).

Tijelo je skroz-naskroz *ekstatično,* ishodište svih zamjedbi i čina: pri sebi ono je izvan sebe. Tako se temporalnost svijesti individualizira u tijelu kao *spacijalnosti* egzistencije. Spoznavanje i činjenje, stvari i oruđa upućeni su na taj centar akata kao svoje ishodište, i obratno: tijelo jest samo kao takvo biće koje ekstatički bivstvuje u faktičitetu i transcendira ga.

Simptomatično je što Sartre o svemu tom kaže u drami *Za zatvorenim vratima.* Nije bez interesa znati da je ova prvotno nosila radni naslov *Les Autres* - drugi, a poznato je da prikazuje ljude u paklu. Néma kotlova, sumpora, vatre, lomača, roštilja ni ražnjeva, nitko se ne peče na vječnom ognju, ali je zato stalno izlo-

žen pogledu drugoga: lezbijka Ines, nimfomanka Estelle i kukavica-izdajnik Garcin. Oni su osuđeni da vječno budu skupa, zrcala nigdje nema i svatko saznaje kako izgleda i što jest samo od drugoga. Ali nitko od njih neće priznati zašto je u paklu. Svi se tome tobože čude i smatraju da nisu zaslužili takav konac. No oni su neiskreni i zlonamjerni, oni lažu da ne znaju razloge zašto su u paklu i intimno su svjesni toga što su skrivili. Pa ipak, svatko izmiče, pokušava sebe prikazati nevinim i boljim no što faktički jest, tj. što je bio prije dolaska u pakao.

»Pakao - to su drugi«, ta krilatica uvodi nas u jednu drugu Sartreovu kategoriju kojom on eksplicira *nevlastitost* egzistencije: *mauvaise foi* - neiskrenost i zlonamjernost. Nije to samo laž kao zabašurivanje istine, nego i samozataja.

»Neiskrenost u svojoj pojavi ima strukturu laži. Samo što . . . u neiskrenosti ja sam sebi prešućujem istinu« (EN, p. 87).

Neiskrenost je, dakle, samoprijevara, samoobmana i samozataja, jednom riječju: *ne-vlastitost*. Neiskrenost je na djelu kada ju uvidim da jesam nešto što nisam, makar to činio i okolišno govoreći o drugima ili pukim stvarima. Uvijek sam ja u pitanju kao onaj koji falsificiram svoju faktičnost, lažno je transcendiram - gradim se kao da jesam nešto što nisam, ne mogu biti ni postati.

No moguća je i vlastita, autentična *transcendencija faktičnosti*. Obje kao strukture proizlaze iz bitka samoga opstanka i one preciznije određuju slobodu kao izbor među raznovrsnim mogućnostima na temelju nacrta.

Možda nije na odmet još jednom upozoriti da su sve nabrojene strukture egzistencije za Sartrea *pre-refleksivne* (predontološke), i odvijaju se na transcendentalnoj razini, prije svakog empirijskog iskustva.

Dok se neiskrenost temeljila na tome što je ona faktičnost uzimala kao da je transcendencija, a trascendenciju pretvorila u faktičnost, autentična se egzistencija stalno nalazi u međuigri ta dva momenta. Ona ne može ne voditi računa o faktičkim mogućnostima među koje je bačena, i ne smije biti himerična. Pa ipak, ona prestupa date mogućnosti izborom jedne kojoj ona ostaje vjerna držeći se lozinke: bolje ikakav izbor nego nikakav. Tako mogu autentično izabrati čak i inferiornost!

Čini se da je takav nemogući izbor jedino što je preostalo ljudima u stanju što ga Jaspers naziva »graničnim situacijama« - na rubu egzistencije. U tom su smislu i Sartreovi *Nesahranjeni mrtvaci* slobodni premda su zatvorenici policije i podvrgnuti najgorem mučenju. Ti borci Résistance, zarobljeni od pétainovskih milicionara čekaju smrt kao slobodni od straha, poput rimskih robova koji su se tješili stoičkom filozofijom apatije!

Mogućnost perverzije slobode u neslobodu, tu stalnu opasnost što lebdi nad nama, Sartre je prikazao u jednom od svojih najboljih komada, *Đavo i dragi bog*. Svaki od nas u sebi nosi mogućnost da neslobodi otme slobodu i sam je izbori u konkretnoj situaciji, ali time je u isti mah data i mogućnost da se desi obratno. Sloboda i neslobodna su relativne spram *situacije*, i nisu apsolutne

vrijednosti. Time se uvodimo u središte problematike situacijske drame *svemoći i ograničenja* slobode. Götz von Berlichingen, junak njemačkog seljačkog rata 1525, nastupa pred nama najprije kao svemoćan činilac *zla* koji ne vjeruje u boga, da bi zatim - nezadovoljan tom svemoći - izmijenio ulogu, izabrao obratno, postao vjernik i počeo činiti samo *dobro:* on je apsolutni zločinac i najveći dobročinitelj, a razlog njegova obrata leži u neizmjernoj slobodi koja mu je data poput ponora ljudske prirode. No oba su izbora za Sartrea neautentična: đavo i bog kao inkarnati apsolutnog zla i dobra ne mogu nikada dati pravi ljudski kriterij i mjeru našim činima. Treba biti primjeren konkretnoj situaciji, izbjegavati epohalne odluke, jer nema vječnog morala!

Sloboda se zbiva ekstatički kao stalna temporalizacija triju vremenskih ekstaza: prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Izabirući sebi u nacrtu jednu mogućnost bitka, mi u isti mah izabiremo svoju prošlost i sadašnjost u dijalektičkom odnosu faktičnosti i njezine transcendencije. Sloboda je bivanje onoga što još nije, »ništa u srcu čovjeka« što ljudsku zbiljnost prisiljava da sebe čini, umjesto da bude. Općenito, biti za čovjeka znači činiti (être=faire). On izabire svoju egzistenciju i time daje sebi i esenciju, onim što će biti određuje sebe sada, i to stalno - ukoliko je vlastiti čovjek. Empirijski motivi akcije, donošenje voljne odluke i njezino izvršenje, predstava ciljeva i nacrt njihova postizanja, izbor odgovarajućih sredstava, - sve to dešava se empirijski na temelju ekzističke strukture egzistencije.

Sada više nema potrebe posebno dokazivati, kako te strukture proizlaze jedna iz druge i na kraju se identificiraju, te Sartre može zaključiti: »Tako su sloboda, izbor, ništenje i temporalizacija jedno te isto« (EN, p. 540 sq).

No sloboda se, kako već znamo, sastoji u prekoračivanju faktičnosti. Štoviše, nema slobode bez stalnog nabacivanja novih mogućnosti, ali one se ne mogu naći drugdje no u konkretnoj situaciji: sloboda se i situacija uvijek iznova uzajamno uvjetuju. Koje će se mogućnosti izabrati, nabaciti i ozbiljiti zavisi vijek od konkretnog stanja u kojem je čovjek već zatečen, ili tačnije, *bačen* (jeteté, Geworfenheit). Zatečena faktičnost je ta bačenost čovjeka u svijet, gdje je sve slučajno, pa i sama smrt kao apsurd svih apsurda. Svaki je izbor ograničen bezbrojnim datostima, a iz takvih datosti izabire se ona mogućnost što je najbolja za nas, no time i za sve druge ljude. Upravo zato što nema boga kao apsoluta, čovjek je slobodan i apsolutno odgovoran za svoje čine pred svim ljudima, dodaje Sartre s malo više optimizma u eseju *Egzistencijalizam je humanizam.*

Ontološka analiza bitka za sebe završava deskripcijom tijela kao jedine »duše« i nabacuje skicu jedne *egzistencijalne psihoanalize* (EN, p. 643 sq), koja ne priznaje nikakvu pod-svijest nego kao osnovno načelo uzima čovjeka kao totalnost, a kao cilj sebi postavlja dešifriranje ljudskog empirijskog ponašanja (EN, p. 656). Kakve vrste ponašanja Sartrea najviše zanimaju vidi se po tome što posebna poglavlja posvećuje sadizmu i masohizmu kao mogućnostima egzistencije.

Općenito je *žudnja* (le désir) posljednja konstitutivna značajka bitka za sebe: svijest hoće da bude supstancija, a supstancija causa sui — to je čovjek-bog!

»Ljudska je zbiljnost uzaludan napor postati bogom« (EN, p. 664).

No budući da boga - postulatorno - nema, ta je žudnja da se bitak za sebe pretvori u bitak-po-sebi-i-za-sebe utoliko ispraznija, napor uzaludniji. Čovjek je ništavna nemoćna i besmislena kreatura, i utoliko je razumljivije što se Sartre kasnije toliko trudio da popravi utisak koji se dobiva čitajući *Bitak i Ništa*. Pokušao je da ublaži svoj pesimizam, da dokazuje kako je to optimistička nauka i naposljetku ustvrdi da je »egzistencijalizam humanizam«!

Ideju svoga velikog romana *Putovi slobode* Sartre je prije završetka napustio, i od 1947. više pisao eseje, pamflete i članke, nego romane, novele i drame. To daje naslutiti da ga akcija danas privlači više nego kontemplacija, i daje nam izviesno pravo da zaključimo, kako ga je upravo takva egzistencijalna odluka sve više približavala praktičnom angažmanu dnevno-političke borbe za realizaciju svojega projekta čovieka i svijeta. Oscilacije njegovih političkih simpatija i antipatija nisu ga smele da se sve određenije opredjeljuje za proleteriiat, premda često veoma zaobilaznim putovima i ne uvijek na nedvosmislen način. Inak, i ta je njegova evolucija donijela ploda. Brojni napisi i polemike u njegovu časopisu *Moderna vremena* — još uviiek najboljem francuskom časopisu — izdiferencirali su njegov lik angažiranog borca i privoli ga marksizmu. 1960. izlazi prvi svezak *Kritike dijalektičkog uma* s podnaslovom »Teorija praktičkih sklopova«.

Predaleko bi nas odvelo da makar u kraćim potezima pokušamo prikazati cijelu problematiku te debele knjige. Ukazat ćemo samo na to, da nam se čini kako je on time uvršio prvi pokušaj jedne *filozofije prakse* u marksističkom smislu prevratnoga djelovanja. Usprkos tome, unekoliko već sama dispozicija toga djela otkriva neke analogije sa strukturama *Bitka i Ništa*. Kao analogon tamošniem centralnom problemu slobode, ovdie figurira praksa. Umjesto temporalizacije — tu stoji totalizacija, individualni bitak za sebe ovdie zamjenjuje individualna i kolektivna praksa grupe, klase, organizacije, društva i institucije. Antropologija se ovdie pretvara u sociologiju, a zamišljeni drugi svezak obećaje teoriju povijesti.

Najinteresantnije poglavlje svakako predstavlja uvodni dio, *Pitanje metode*, objavljeno zasebno već i ranije. To je vjerojatno najbolji dio knjige, dok sve ostalo često odaje karakter nedorađene i premalo domišljene, premda marljivo skupljene građe.

Ako je Sartre počeo svoju filozofsku karijeru kao idealist polazeći od svijesti, tu se pokazuje kao historijski materijalist koji hoće da svoje izlazište nađe u materijalnoj praksi čovjeka. Egzistencijalizam i marksizam dosada su bili protivnici, odsada oni u dielu Sartrea kolaboriraju. Kao filozofiju koja se izričito bavi čovjekom kao pojedincem, Sartre egzistencijalizam smatra dopunom marksizma koji je okoštao u dogmatizam, i razmatrajući samo kolektivne sklopove problema zaboravio na čovjeka. Ako

je prvi imao pravo u teoriji i pridonio teorijskom osvjetljavanju nekih bitnih ljudskih problema, drugi je imao više prava u praksi politike kao filozofija radničke klase i proleterske revolucije. Ako se oni dopune i integriraju, smatra Sartre, oba će profitirati i svaki će od njih izgubiti svoju apstraktnost te u isti mah dobiti na konkretnosti.

Kako Sartre pobliže zamišlja to »uklapanje« i integraciju egzistencijalizma u marksizam?

Kao ljude koji žive od misli »velikih mrtvaca«, služe se teorijom kao konstruktivnim i destruktivnim oruđem i nameću joj praktičke funkcije, Sartre — s puno prava — egzistencijaliste ne smatra filozofima, nego *ideolozima*.

»I budući da je o egzistencijalizmu riječ, bit će shvatljivo da ga držim *ideologijom*, jer on je parazitaran sistem koji živi na rubu znanja, znanja kojemu se prvotno suprotstavlja, ali u koje se danas pokušava uključiti« (*Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, p. 21).

Sve dotle dok to znanje — marksizam — bude »hlieno« i »sliepo« za probleme, ne počne se baviti individualnom praksom ljudske egzistencije, egzistencijalizam će imati svoju opravdanost i čuvati svoju relativnu autonomiju:

» Mi smo uvjereni u *isti mah* da historijski materijalizam pruža jedino valjano tumačenje novijesti, i da egzistencijalizam tvori jedini konkretan pristup zbiljnosti« (ibid, p. 24).

Odatle bi se dalo zaključiti da Sartre i svoj dosadašnji filozofsko-književni rad smatra integralnim dijelom marksizma kao »nenadmašive filozofije naše epohe«, ali je sve dosad nastupao odvojeno od marksista, jer s njima kao dogmaticima nije mogao komunicirati: oni se bez napora »prikrivaju autoritetom Marxa« i proleterijata, bez priziva »pretendiraju na apsolutno znanje«!

Hoće li Sartre u svom naumu uspjeti, pokazat će vrijeme. Zasada on stoji pred nama kao egzistencijalist koji hoće da bude i marksist. Zar je to nemoguće? Zar ne postoji marksizam i »marksizam«, marksizam ranoga Lukacsa, Blocha, Adornoa i Marcusea, i »marksizam« staljinskih i post-staljinskih sikofanata širom svijeta koji niti što znaju niti imaju što da kažu, ali utoliko glasnije buče. Po njima Marx danas sigurno više ne živi kao duh koji izaziva na opredjeljenje.

Sartreova filozofija egzistencijalizma začetlo je tipično francuska varijanta radikalnog nihilizma, kojemu se sve javlja isključivo kao samoraščinjavanje Ništa: ja sam ništa, drugi je ništa, pogledom i požudom ja ga svlačim i skidam mu masku »nečega«, sve hoću da *opredmetim*, dovijam se najraznovrsnijim lukavstvima kako bi u tome uspio i istrajao. Ali upravo zato što sam tako ništavno započeo, nikada neću moći sresti nešto što bi odista bilo. Drugi, humani svijet i drugi ljudi mogu mi se približiti samo ako ih priznajem u svom punom bitku, pokušam da s njima ophodim kao sa »subjektima« i darivam im sebe. Ropski protest protiv uništavanja i gnječenja ličnosti, razdražljiva očajnička agresivnost pojedinca i gomile nisu u stanju da dopru do

korijena ljudskoga u čovjeku, i zato ih na takav način »ništenja« nikada nećemo sresti ni doprijeti do njihove ljubavi i prijateljstva.

Izazovno je Sartreovo djelo, velika je njegova angažiranost, još veći odjek toga djela širom svijeta. Ako je ono uspjelo dočarati jedan vid situacije današnjega čovjeka — ne samo intelektualca — u svijetu razorne dehumanizacije, depersonalizacije i totalitarizma, onda je to već mnogo. Sartreova slika toga svijeta nije ljepa, prije ružna nego lijepa, ali zar je tome kriv on ili svijet koji se ogleda u zrcalu toga živog duha negativnosti? Zar su ljudi prestali da budu jedni drugima vuci, neprijatelji i ugnjetači, ne pokušavaju li i dalje da jedni druge podjarme i postanu njihovi gospodari? Hoće li ikada prestati da budu zli i neće li već jednom postati dobri? Naposljetku, jesu li oni takvi samo u svijetu građanske dekadencije?

Nikakvo čudo što mnogi od nas u takvu svijetu rezigniraju, a to nekada spopada i Sartrea koji kao da se kaje što je izabrao karijeru pisca:

»Tako mi se i danas dogodi da se, kad sam loše raspoložen, zapitam nisam li utrošio tolike dane i tolike noći, prekrio tolike stranice tintom, bacio na tržište tolike knjige koje nitko nije želio, u jedinoj i ludoj nadi da se svidim svom djelu?« *(Les Mots,* Paris 1964.)

Stanovito razočaranje izbija iz tih redaka: kao da se nisu ispunila sva njegova očekivanja. Zacijelo, sa šezdeset godina nije više lako biti avangardist!

Pa ipak, čovjek ima posla u svijetu. Sudjelovati na tome da se ljudi promijene, da postanu, ako ne sasvim dobri, a ono barem malo bolji, boriti se za to živo i neustrašivo znao je Sartre već od početka svojeg životnog puta. Ako na tom poslu možda nije postao najveći današnji filozof i pisac, njegov ga izvanredan talenat sigurno svrstava među velike suvremenike. Ima li onda razloga sumnjati da će on i dalje nastaviti svoj zacrtani put i sustati u kazivanju istine koja je gorka, ali izrečena tako iskreno?

FILOZOFE, ŠTA MISLIŠ?

Milan Kangrga

Nedavno je u jednom našem tjedniku objavljen članak pod naslovom: *Čovječe, šta misliš.*[1] Članak »humoristični«, nema šta, jer ga je napisao naš poznati humorist, te se — poznavajući duhovitost dotičnog autora — mogla s pravom očekivati jedna nova iskra duha koja će kao i uvijek izmamit. smiješak. s.očavajući nas s kojim komičnim momentom iz naše svakidaš je zb l'e, što će nas na svoj način pozabaviti, raspoložiti, razveseliti . . . tako nekako. »Lagani« humor tako i djeluje, a često je i »prelagan« pa se kreće po površini same stvari, što znači istovremeno po površini ljudskog interesa, po per feriji pravog smisla. Da, i to je bio humor, samo je prerastao sebe sama i nadvio se nad nama u obliku jednog pitanja koje je sve prije, samo ne »humoristično«. Jer, riječ je ovdje o mišljenju i njegovu sadržaju; humorist nas pita, naime, šta mi mislimo. Lijepo, zaista! Samo . . . na što smjera to pitanje?

Čovjeku (ako je filozof onda naročito i s izvjesnim razlogom) i nehotice padne napamet misao: Pa, dobro, ali šta se taj humorist zapravo upušta u stvari koje ne spadaju u njegov »djelokrug rada« i s kojim pravom postavlja on pitanje, za koje se obično pretpostavlja da ulazi u »nadležnost« filozofa od struke, jer je ipak očevidno da je to »mišljenje« (pa onda dakako i njegov sadržaj) primarno predmet« njihova (logičkog ili teorijskog) proučavanja, razmatranja i analiziranja, te su oni nekako najpozvaniji i najkompetentni i da prije svega takvo pitanje postave, a onda i da o tom »predmetu« kažu svoju meritornu stručnu, što bi ovdje imalo da znači znanstvenu riječ!? U obranu humor sta može se u ovom slučaju doduše kazati, kako iz njegova članka nipošto ne proizlazi pretenzija na postavljanje »filozofskog« pitanja, pa ako ništa drugo, a ono mu se bar ne može zamjeriti zbog »samovoljnog posizanja u tuđu struku«, te bi on s te strane bio lako opravdan

Pa ipak! Nešto ovdje nije baš sasvim jasno i posve jednostavno s ovim pitanjem humorista. Teškoća je (ili možda: neprilika, za koga?) u tome, štokako se obično kaže — svaka stvar ima dvije strane, pa se to vjerojatno odnosi i na ovu našu. Kad se naime razmisli o tome (premda u ovom slučaju, zahvaljujući potpunoj jasnoći napisa humorista, nije bilo potrebno »duboko razmišljanje«), dolazi se do slijedeće konstatacije. Tačno je da humorist nije imao namjere da svojim člankom postavi *»filozofsko«* pitanje, ali je ispalo tako da je on postavio upravo *filozofsko* pitanje, i to na takav temeljit način, u takvoj misaonoj dimenziji i s toliko istinske aktuelnosti, kako ga mnogi naši filozofi (koji mišljenje uzimaju kao svoj predmet i shvaćaju ga kao svoju užu struku, i baš — zato!), bez obzira na njihove moguće misaone kvalitete i filozofsku »potkovanost« — nisu postavili. A zašto ga nisu postavili i zašto ga ne postavljaju? Zar samo zato što oni nisu — humoristi? To bi zvučalo isuviše humoristično. Vjerojatno ipak čovjek ne mora biti samo humorist, da bi misl'o. Misli. ili može da misli, svaki čovjek, a za filozofa se to pretpostavlja kao conditio sine qua non njegova poziva i dru-

1) Vidi članak Vase Popovića: »Čoveče, šta misliš«, NIN od 3. maja 1964. godine

štvenog statusa, ako ne i nečega još mnogo višega. Stoga je jasno da se ovo i mnoga druga važna i bitna pitanja mogu i te kako dobro postaviti i na filozofski način, možda i najbolje. Ima filozofa koji ga i postavljaju tako, premda se nažalost često kod nas događa nešto suprotno od ovog slučaja humorista. Jer, dok njegov humoristički članak svojom istinitošću i smislenom usmjerenošću djeluje, u najboljem smislu te riječi, upravo filozofijski dotle s druge strane poneki »filozofijski« članci (no, ne samo članci nego i čitave knjige) djeluju, ne doduše u najboljem smislu te riječi, humoristično, dakle smiješno ili komično, pa bi nas veoma često mogli i dobro nasmijati, kada to istovremeno zbog same stvari ne bi bilo zapravo vrlo žalosno!

Tako se, eto (kakve li igre sudbine!), događa da humorist postavlja ozbiljna filozofijska pitanja koja zadiru u srž našega opstanka, potiču čovjeka na misao i na djelo i ukazuju mu s jedne strane na njegovu djelotvornu bit, a s druge strane na određeno otuđeno stanje koje je ovdje kritički fiks rano kao takvo, dakle kao nemoguće i neodrživo, dok se istovremeno u tom istom društvu i pod istim okolnostima poneki filozofi (kako se jednom ironično izrazio jedan od naših filozofa) bave logičkim »čehanjem perja«, i to s tolikom ozbiljnošću, da postaju smiješni, pa veoma žalosno djeluju.

Navedeni primjer ukazuje, međutim, na nešto mnogo dublje i značajnije, nego što je to s jedne strane umješnost jednog humorista i s druge neumješnost pojedinog filozofa da »vide« što se oko njih zbiva. Nije posrijedi ni pitanje, da li baš netko zna ili ne zna »logički« misliti u strogo filozofijskom smislu (ili možda čak i onom: Svi ljudi su smrtni, Sokrat je čovjek . . . itd). Ljudi zapravo i ne misle uvijek »logički«, a da pritom ipak mogu i te kako dobro logično misliti. Samo, šta to znači? Kad ovdje govorimo o humoristu i ovom filozofu, onda možemo da kažemo, kako i jedan i drugi mogu »tačno vidjeti« svijet oko sebe, a da to još uvijek ne mora značiti da su doprli u dimenziju istine koja se zbiva u samom temelju njihova opstanka. No, mog ća razlika među njima — sada već ne samo u takozvanom teorijskom vidu nego mnogo dublje od toga — nastaje onoga časa, kad jedan od njih ovaj temelj *osjeti* pod nogama kao istinsku ljudsku neophodnost koja ga obuzima čitavoga, kao pitanje koje se mora postaviti da bi se istinski, da bi se uopće opstojalo, dok drugi može (često za volju pretenciozne »znanstvenosti« kojoj ne zna ni pravoga korijena, ni podrijetla, ni aktuelnoga smisla) — »apstrahirati« od tog pitanja i njegove ljudske neophodnosti, pa se stoga istim časom nalazi na poziciji ((svjesne ili nesvjesne) fikcije ili možda čak i laži. Ako se pak na toj liniji sad još i ustraje, pa se ova fikcija, ili ova laž teorijski »produbljuje«, onda ta fikcija ne postaje fiktivnija, nego upravo sudbonosno zbiljska u svojoj fiktivnosti, a laž »profinjenija« od puke laži, jer ima svoj duboki korijen u lažnom bitku, čiji je ona tačan i adekvatan teorijski odraz ili prava slika. Ona ga vjerno odražava kao svoju istinu i tako ostaje u laži opstojećega. Ona je ideologijska svijest koja sebe i drugo kao takvo upravo hoće.

Stoga pitanje: Čovječe, šta misliš?, postavljeno drugačije od navedenoga »filozofskog«, dakle onako kako humorist ovdje sa svoje strane *hoće* da ga postavi, zadire u pitanje same strukture mišljenja kao ljudskog htijenja, što istovremeno implicira pitanje odnosa misli spram zbilje (odnosno: mišljenja i bitka). Spomenuta filozofičnost, što ovdje znači isto što i istinitost, humoristova *postavljanja pitanja* sastoji se u tome, što on — nasuprot izvjesnim filozofima koji to neće da znaju — zna sasvim dobro da se tim pitanjem ne ostaje i ne može ostati na stanovištu puke misaone apstrakcije (= bespredmetnosti), nego da se mišljenjem neposredno zadire u sam smisao, način i oblik čovjekova opstanka, u bitak čovjekov koji je ovdje zapravo jedino u pitanju. To nam je dalo povoda da razmatranju ovoga problema pristupimo pitanjem humorista: Čovječe, *šta* misliš?

Čovjek, naime, ne misli zato da bi mislio. On to ne bi mogao čak i kad bi htio. On misli uvijek ono »šta«, nešta, ne samo u obliku nekog izvanjskog predmeta, onoga pred-metnutog, nego kao ono *u čemu* se sam nalazi i iz čega kao mišljenog ima nešto i da *proizađe*. Kad čovjek *misli*, onda on naime nešto i *hoće*, i baš zato što nešto hoće, i misli, inače uopće ne bi ni mislio. Tako je i počeo i uvijek iznova počinje misliti. Stoga je mišljenje uvijek i htijenje (= prisvajanje predmeta, osjetilna djelatnost, težnja, napor, **nagnuće, muka, čeznuće, zainteresiranost, volja, senzibilnost, usmjerenje, stremljenje, upućenost na nešto, trpljenje, emotivnost, nada, maštanje, oče-**

kivanje, prihvaćanje ili odbijanje, priznavanje ili nepriznavanje, negacija i samoafirmacija, opredjeljenje, stav, angažiranje, simpatija ili antipatija, sklonost, ljubav ili mržnja . . . sve ovo najednom, i još mnogo više od toga, samo ne ravnodušnost ili neutralnost, jer je njime obuzet čitav bitak čovjekov do njegova najdubljega korijena).[2]

Ne Descartesovo: Mislim, dakle jesam, nego: Mislim, jer hoću dakle jesam, ili: Nešto hoću i to mislim, jer za tim idem, dakle jesam. Pitanje: Šta misliš? podrazumijeva istovremeno: Šta hoćeš li nećeš?, inače bi bilo besmisleno. Ne postoji »mišljenje radi mišljenja«, tu nema larpurlartizma, ukoliko nije puka igrarija. No, i ta se »igrarija« onda *hoće* kao igrarija, pa to i ostaje. Pomoću ovoga »htjeti« koje se misli ili pomoću ovoga »misliti« koje hoće vrši se posredovanje između bitka i trebanja (Sein — Sollen) u mediumu ljudske djelatnosti, pa se oboje nalazi vec stalno u nerazlučivu jedinstvu. U svakom »šta« koje se misli prisutno je i ono »kako treba da bude« koje se kao takvo i hoće, inače je svako mišljenje *kao* mišljenje nemoguće, ili je pak posve bespredmetno i besmisleno (ukoliko, naime, nije bolesno trabunjanje). Teorija ili logika koja to zaboravlja, ne zna ili ispušta iz vida, često postaje isto takvo apstraktno trabunjanje (Hegelova Logika to na primjer — *nije*). Jer misao koja misli, hoće ili pati predmet koji misli, ona ga trpi i obuzeta je njime, ona je u njemu kao što je on u njoj, jer je to *njezin* predmet, inače ga ne bi ni mislila. Dijete hoće mjesec koji vidi, i to s pravom. To je spontani ljudski akt koji nagovještava otvaranje i otkrivanje čovjekova svijeta, u kojem će se nešto po čovjeka relevantno ili odlučno zbiti. Ono taj predmet samo tako i vidi. Kasnije će ga tako i misliti, bilo kao predmet znanosti ili poezije, kao ljubavnu metaforu ili sjećanje na zavičaj. Jer je postao ljudski prisvojen ili osmišljen kao dio njegova svijeta.

I naš humorist nešto istinski hoće, zato misli, i to dobro misli, i pita nas šta mi mislimo, misleći pri tom na ono što mi hoćemo, ili možda i nećemo. Jer može se i ne htjeti, to je katkad prividno lakše. Samo prividno. Kasnije se, naime, (često je to i prekasno) svagda neumoljivo ispostavi, kako je bilo prividno lakše ono ne-htjeti-misliti. Humorist stoga ima pravo da nas to pita, jer zna, vidi, osjeća, doživljava, pati, raduje se, uzbuduje, sniva, teži, čezne . . . jednom riječju misli i hoće sa stanovišta onoga što još nije, a treba da bude, zato je njegovo mišljenje-htijenje-trebanje toliko istinito. On je isuviše čovjek, a da to ne bi htio i biti, stoga i ne želi da ide putem stanovitih filozofa ili znanstvenih stručnjaka, kad je u pitanju njegovo ljudsko, koji hotimice ili nehotice, svjesno ili nesvjesno (isto tako na bazi određenog htijenja ili interesa, katkad vrlo sićušnog interesa) *apstrahiraju* od ove ljudske baze, od onog jednog jednostavnog koje je nužno i koje treba da bude, jer je moguće.[3] Stoga njemu — na sreću — ni na pamet ne pada da bi svoje sudove, svoju misao—htijenje, svoj totalni ljudski odnos spram zbilje i u zbilji, svoje pitanje »filozofski« razdvojio na »indikativne« sudove s jedne i »vrijednosne« ili »normativne« sudove s druge strane. Za njega nije još sasvim pouzdana (da li je to njegova »slaba« ili »jaka« strana?) znanstveno spoznata i utvrđena činjenica, da je »zrak čist kad je u njemu 21 posto kisika«, jer to za njegovo mišljenje nije nikakav indikativni sud, pa premda on nije stručnjak za ove »minuciozne« analize, on ipak tačno zna i osjeća, da je u njemu sadržan i normativni ili vrijednosni stav (to je zato, jer on to hoće), po kojemu *istovremeno* proizlazi da čovjek i u tom znanstveno verificiranom čistom zraku može da teško »diše i

---

2) O ovom ljudskom prisvajanju predmeta kaže Marx:
»Čovjek prisvaja svoje svestrano biće na svestran način, dakle kao totalan čovjek. Svaki od njegovih *ljudskih* odnosa spram svijeta, gledanje, slušanje, mirisanje, kušanje, osjećanje, mišljenje, percipiranje, osjetiti, htjeti, raditi, voljeti, ukratko, svi organi njegove individualnosti, kao organi koji postoje neposredno u svom obliku kao društveni organi, jesu u svom *predmetnom* odnošenju ili u svom *odnošenju spram predmeta* prisvajanje predmeta. Prisvajanje *ljudske* zbilje, njihovo odnošenje spram predmeta jest *manifestiranje ljudske zbilje*, čovječja djelatnost i čovječje *trpljenje*, jer je trpljenje, shvaćeno ljudski, samouzitak čovjeka«. (Rani radovi, Zagreb, 1953, str. 230.)

3) On je, naime, prozreo fiktivnost apstraktnog natezanja riječima ili »ponosnog« mo a izma koji isparava u zraku, kad su pitanja mnogo dublje ukorijenjena, zato i piše: »A šta je to danas: život jednostavan? — Je li to znači: jedan stav imati prema svemu što dođe i naiđe! (to bi se onda zvalo: doslednost i principijelnost, a moglo bi da se zove i: dogma). — Ih, brate, kako je to jednostavno: frljati se raznoraznim rečima! A ništa drugo više nije jednostavno . . . Ni hleb! Ni: so i hleb!«

prediše«, te nije posve sigurno da je takav zrak sasvim čist. Humorist je ovdje — nasuprot na primjer shvaćanju filozofa—jezičnog analitičara— iskreno i najdublje uvjeren da je ovaj njegov *zahtjev* (postulat, trebanje) za čistim zrakom isto toliko utemeljen u bitku i da ima isto toliku težinu u zbilji, kao i znanstveni podatak o 21 posto kisika (premda bi analitičari »mudro« primijetili, kako se pojam - termin - iskaz - riječ o disanju proizvoljno zamjenjuje i miješa, te se upotrebljava u dva različita značenja, koja međusobno »nemaju nikakve veze«!). Za njega je oboje nedjeljivo i nerazdvojivo, jer on za razliku od teoretičara polazi sa stanovišta jedinstva bitka i trebanja,[4] pa njegov zahtjev (njegovo: »šta misliš!?«) ima bar isto takvu snagu i zasnovanost, kao i ovo opstojeće spram kojega je postavljen, ako ne i veću. Kad u to ne bi bio uvjeren i kad ne bi tačno znao da je tome tako, on taj indikativno—normativni, ili svakako mnogo bolje: praktički sud (= misao prakse) ne bi ni izrekao, niti bi svoje pitanje postavio. Inače ne bi bio svjestan toga: Kad ne mislim, onda neki misle: da najbolje mislim!, premda pomalo i sumnja u to, jer: I misliš li ti da je to važno: šta ja baš mislim. . . Svi misle. (— Pa ništa iz toga). No, on je ipak uvjeren da je njegovo pitanje i teorijski i praktički na mjestu. A ovo njegovo »uvjerenje« i ovo njegovo »znanje« proizlaze iz istog izvora, iz kojega misao i zahtjev teže k svom ozbiljenju, da bi ono opstojeće ili faktičko negirali u onome što naprosto jest (koje samom svojom opstojnošću i samoposvećenošću želi da nosi aureolu istinitosti), i prisilili ga da im se, pretvoreno u nešto drugo, kao smisleno—izmijenjeno približi u zajednički bitak. U ljudski bitak ili smislenu zbilju, u kojoj bi se pri 21 posto kisika doista dalo i disati.[5]

IZVOR ISTINE — ONO ŠTO JOŠ NIJE

Kad bi istina bila usidrena u onome što jest (ili »precizno—filozofijski« rečeno: u spoznaji onoga što jest), onda bi ova egzistentna istina bila toliko očevidna, da bi za njeno potvrđenje bio posve nepotreban i suvišan svaki naknadni (spoznajni i dr.) zahvat u nju, jer bi sve što jest, što se zbiva i što se kao takvo spoznaje bilo istovremeno i istinito (ta bi se istina onda već »živjela« kao takva). Ali ne samo zato što bi u tom slučaju pojavnost bila identična s biti opstojećega,[6] nego sto bi opstojeće po sebi samome (dakle po svojoj biti, po onome *šta* ono jest) bilo već i smisleno—moguće. Bit se međutim ne pokazuje, ne sadrži i ne iscrpljuje u tačnom znanju opstojećega, koje bi kao »istinito« prodiralo »ispod« ili »iza« pojavnosti (već je Hegel pokazao kako tu nema ničega »ispod«, »iza« ili »iznad«, jer se bit, da bi to bila, pojavljuje, pa je pojava bitna biti), nego se ona javlja u pitanju, da li je ovo opstojeće kao znano (bitno) i — moguće.[7] Ako dakle samo *znam* šta i kako nešto (opstojeće) *jest*, onda time, prvo, nije još dokučena njegova prava bit (budući da je ovdje apstrahiran čovjek kao subjekt ove biti, koji hoće ili može htjeti i drugo od ove biti opstojećega, a ostala je prisutna samo njegova spoznajna, teorijska svijest, odvojena od smisleno-praktičkog posredovanja biti), i drugo, time još nismo stupili ni na prag

---

4) Govoreći o mogućim načinima interpretacije, dakle spoznaje društva sa stanovišta sociologije, Jürgen Habermas piše kako » . . .u izboru fundamentalnih kategorija uvijek ulazi prethodno tumačenje društva u cjelini. Značajno je da je to jedno prethodno poimanje onoga, kako društvo kao totalitet *jest i treba da bude* — zainteresirano iskustvo u živoj situaciji odvaja naime »bitak« od »trebanja« toliko malo, kao što malo rastavlja ono što ga presreće s jedne strane u faktima i s druge strane u normama. Ovo podvajanje uvodi tek znanost, i ona ponovo ukida dijalektičku interpretaciju« (Theorie und Praxis — Sozialphilosophische Studien, Neuwied am Rhein 1963, str. 177).

5) U tom smislu Habermas s pravom kaže:
»Analiza otuđenja ostaje zato korak po korak analiza njegova ukidanja. I to ne tako, kao da bi iza utvrđenja jednoga slijedilo razmatranje drugoga. Pogled na odstranjenje usmjeruje se naprotiv stalno već na opažanje onoga što *treba da* se odstrani«. (isto, str. 276.)

6) Marx je to u *Kapitalu*, ali samo za spoznajno-znanstveni odnos, izrekao tako, da bi svaka znanost bila suvišna, kad bi se bit i pojava neposredno podudarale. Pitanje je međutim mnogo kompleksnije i dublje, kad je riječ o istini.

7) Poznata je Schopenhauerova primjedba na Leibnizovu teodiceju, u kojoj se tvrdi kako je ovaj svijet, što ga je bog stvorio, najbolji od svih mogućih svjetova, kada on pita, a da li je taj svijet i dovoljno dobar, što znači i moguć u onome što on već jest.

istine. Jer pitanje o biti ili bitno pitanje nema ovdje još ni svoga pravoga kriterija, po kojemu bi se pokazalo kao ono što jest ili želi da bude, dakle baš kao bitno pitanje. Ono stupa na prag istine tek onda, kad je u njemu istovremeno sadržano pitanje: Zašto je tako kako jest, a nije možda drugačije? Ova je mogućnost drugačijeg ili ovo drugačije moguće kriterij onoga što jest ili opstojećega. Samo u njegovu osvjetljenju javlja se opstojeće (i kao znano, i kao bitno) kao istinito ili neistinito. No, tada opstojeće prestaje da bude puko opstojeće (spoznajno—teorijski rečeno: neposredno dano), jer je pomoću ovog drugačije mogućeg već negirano u onome što jest (apstraktni, prirodni, postvareni, teorijski bitak pretvara se u ljudski bitak, u bitak čovjekov). Ist na opstojećega javlja se u dimenziji onoga što još nije, ali je moguće i zato treba da bude. Stoga je izvor istine ne u tačnom znanju opstojećega, nego u onome što još nije, koje je negacija opstojećega. Da je tome tako, proizlazi iz toga što je tu temelj i put povijesti, iskon čovjekova svijeta, bitak čovjekov. Jer i sam čovjek jest ono što još nije, a može da bude. Stoga on nije stvar koja jest, pa ne može da bude ni objekt društvene, političke, ekonomske, ideološke, tehničke manipulacije i raspolaganja. On se nigdje ne može naprosto »svrstati«, jer nije vrsta poput životinjskih ili stvarnih, nego je, kako to kaže Marx, »generič o biće«,[8] koje svoju vlastitu životnu djelatnost čini predmetom svoje svijesti i svoga htijenja, pa je upravo svjesna djelatnost, kojoj je upravo kao takvoj ono moguće bitna dimenzija njezina kretanja, uspostavljanja, odjelovljenja, ozbiljenja. Ljudski je horizont stoga svagda otvorenost u ono što još nije, a ne istraživanje na zatvoreno—opstojećem kao danom. Čovjek dakle živi i djeluje u vidu onog smisleno—mogućeg, i zato predmet njegova života, djelovanja, svijesti, htijenja, trebanja i usmjerenja nije nikada dana stvar izvan njega u obliku tehničko—funkcionalne raspoloživosti, nego svagda smisleno—predmetni, osjetilno—intimni, zainteresirano - mogući upitni *ljudski odnos*, u kojem se istovremeno ozbiljuje njegova vlastita bit, njegova ljudska priroda. Kao takva — svjesna i slobodna — ona je uvijek povod za glavobolju na pr. jednom birokratu, tehnokratu ili ideologu, jer svagda iznova nepredvidivo i neočekivano »izbija« neprije iz unaprijed utvrđenih shema i konstrukcija jednog društveno—političkog aparata, kojim se želi »upravljati« i »raspolagati« ljudima kao stvarima, jer čovjek — na njihovu žalost, nepriliku i nezadovoljstvo — nije od takvog »materijala« (često čujemo: »ljudski materijal«).

U istom se smislu ovdje zbiva i dvostruka neprilika za takozvanu spoznajnu (znanstvenu ili filozofijsku) svijest što je ona ponajčešće nije svjesna. Prvo, što posve neutralno — apstrahirajući sebe samu iz svjesnog bitka,[9] u kojem je ona (u pretpostavci jedinstva bitka i trebanja, ili — prakse) živa, djelatna, subjektivna, praktička, zainteresirana, pojedinačna svijest — traži istinu u odnosu (ili razlučivanju) biti i pojave samih stvari ili opstojećega kao takvoga (neposredno danoga), koje se »objektivno« nalaze, zbivaju ili odvija izvan nje same; i drugo, sto je s tim neposredno povezano, jer je druga strana same stvari, što ne vidi da ona sama u *odnosu* na opstojeće jest ili može da bude već ovo »drugačije« (kao ljudski moguće) koje vrši svoju tu, subjektivno—djelatnu preformaciju ili osvješćivanje opstojećega svojom vlastitom refleksijom, pri čemu ona nema više posla s nečim njoj izvanjskim ili stranim, od nje posve rastavljenim, nego sa svo im vlastitim, a ne le već svjesnim opstojećim, kao što je i ona sama to svjesno opstojeće (svjesno živo biće). Jednom riječju, ona se nalazi u *predmetnom odnosu* (što dakako ne znači odnos među »predmetima«)[10] spram

---

8) Marx kaže: »Čovjek je generičko biće ne samo time, što praktički i teorijski čini rod kako svoj vlastiti, tako i rod drugih stvari, svojim predmetom, nego i time — a to je samo drugi izraz za istu stvar — što se prema sebi odnosi kao prema suvremenom živom rodu, time što se prema sebi odnosi kao prema *univerzalnom*, te stoga s obodnom biću« (Rani radovi, Zgb, 1953, str.201).

9) Poznata je Marxova klasična misao iz *Njemačke ideologije*, kako svijet nikada ne može biti nešto dugo do svjesni bitak.

10) O pravom karakteru ovog odnosa Marx piše na jednom mjestu ovo: »... Oko je postalo *ljudskim* okom, kao što je njegov *predmet* postao društveno-ljudski predmet, koji potječe od čovjeka za čovjeka. Stoga su *osjetila* neposredno u svojoj praksi postala teoretičari. Ona se odnose prema *stvari* radi stvari same, ali sama stvar je *predmetno ljudsko odnošenje* prema sebi, prema čovjeku i obratno« (Rani radovi, isto, str. 232).

opstojećega, koje je u njemu na specifičan način već reflektirano, osvijetljeno, viđeno fiksirano, osmišljeno i kao takvo u čovjekov svijet otvoreno.

Upravo tako ova živa svijest i jest i može da bude djelatna misao, da bi istovremeno bila misao djelatnosti (svijest revolucionarne prakse) koja mijenja opstojeće, reflektirajući pri tom ono što je moguće kao svoj kriterij, putokaz i smisao. Jer »ono što jest dade se utvrditi samo s obzirom na ono što je moguće«.[11] Moguće je dakle temelj i garant opstojećeg, jer ga ono upravo omogućuje u onome što jest ili bi trebalo da bude. Stoga je u svakom »jest« sadržano i ono »treba da«, koje ukazuje na njegovu mogućnost ili nemogućnost, i samim time opstojeće nikad ne može da istraje naprotiv u onome kako jest. Jer ono svoje potvrđenje nema u sebi samome, ne samom svojom opstojnošću (što je karakteristika životinjskog carstva koje ne može da bude drugačije nego što jest), nego u drugome sebe sama, da bi se uopće znalo šta ono jest.

Mišljenje kao htijenje, ili kao zainteresiranost *na* opstojećem nije više zainteresiranost *za* opstojeće kao takvo, nego zainteresiranost za njegovu *izmjenu*. U istom aktu u kojem pita šta nešto jest, pita ono istovremeno *šta ono još nije*, a treba da bude. Ono je stoga samo već ovo dielatno—smisleno—mogućе posredovanje opstojećega i njegovo pretvaranje u nešto drugo. Jednostavno rečeno: Kad mislim opstojeće, onda ga *već* mislim sa stanovišta njegove izmjene, jer hoću nešto u odnosu na nj što treba da bude, a što mi se nameće u refleksiji njegove opstojnosti, pa nikad nemam pred sobom samo ono što jest, nego i ono što još nije, budući da mu već prilazim kao nečemu što bi (za mene, za drugoga, za drugačije, za subjekt, za čovjeka, za određeni interes, za ono ljudski moguće) — trebalo da bude i može. Ja, dakle, u tom misaonom aktu pitam za *smisao* opstojećega i samo utoliko ono jest ih nije, može ili ne može da bude relativno za mene i moju svijest, za mene kao čovjeka. Ja to opstojeće dakle svojom sviješću, mišlju, htijenjem, onim »treba da bude i drugačije moguće« priznajem ili ne priznajem, potvrđujem ili ne potvrđujem u onome što ono (bitno) jest, i time sebe sama potvrđujem da jesam. Mišljenje koje pak priznaje opstojeće *kao* opstojeće, što znači da ga u onome što jest shvaća i prihvaća kao *svoje* istinito (ono ga u tom slučaju zalsta samo »odražava«, »odslikava«, tačno i adekvatno, pa bilo ono lažno i nehumano i ljudski neodrživo ili neizdrživo), pokazuje se u svom najvišem dometu kao - znanstveno mišljenje. Kao takvo, ono je po svojoj biti nekritičko. Ili, što je isto, ono je ideolog'jsko.[12]

Čovjek se spram zbilje (poput našeg humorista u navedenom slučaju) odnosi u j dnom ljudskom opredjeljenju i stavu, u kojem misao nije ni laboratorijski instrumentarium, ni logistički apstraktum, ni teorijska konstrukcija, ni tehnička funkcija, kao što se ona isto tako ne iscrpljuje u *postvarenom* odnosu spram opstojećega s pitanjem šta nešto jest, koji m se ide na znanstveno (u svom osnovu pozitivističko) određenje biti stvari kao stvari i njoj primjerenih društvenih i ljudskih odnosa (»fetišizam robe« u u Marxovu *Kapitalu!*), nego je u njoj kao *ljudskoj* misli svagda implicirano pitanje zašto je opstojeće baš takvo kakvo jest, a nije naprotiv drugačije. Samo u znanstvenom laboratoriju i njegovu teorijskom privjesku i oponašateliju — (bilo to u prirodnom ili pak društvenim i duhovnim znanostima, koje su već u tom osamostaljenom obliku rezultat i proizvod apstraktnog razdvajanja i suprotstavljanja teorije i prakse, ispale iz svog primarnog iskona kao svjesnog bitka) — koji s unaprijed fiksiranim i utvrđenim aparatom shema, pojmova, kategorija i funkcija želi da »pokrije« svijet i bitak izvan sebe poput sveobuhvatne teorijske mreže, dakle u ovom idealu današnjice kojemu teži sve suvremeno tehnificirano i kvantificirano mišljenje koje kalkulira ne samo sa stvarima kao osamostaljenim objektima, nego i

[11] J. Habermas, isto, str. 316.

[12] »Određujući ideologijski odnos svijesti spram zbilje J. Habermas piše: »Praksa u svojem lažnom obliku jest takoreći matrica s koje svijest pravi puke otiske. Sama svijest postaje lažna — katkada tačnim — odslikavanjem jedne lažne zbilje. Ona odslikava objektivno pojavne oblike jedne popredmećene prakse kao prirodne (naturwüchsige) i zaboravlja da su ovi prirodni oblici povijesno nastali i da zapravo pridadaju djelatnosti ljudi . . . Na osnovu ove kontemplativne ovisnosti nalazi ideologija svoju krajnju granicu u korektnom odrazu lažno opstojećega« (Isto, str. 315).

s ljudskim odnosima, — apstrahira se od ovog bitnog pitanja za volju nesmotanog standardiziranog—tehničkog manipuliranja svime što jest. Kako je pak i sam čovjek uvučen u ovaj postvareni svijet kao objekt, u ovaj mehanizam znanog i kontroliranog kretanja stvari koji je sam sebi dovoljan, »prirodan« i razumljiv«, pa u tom besmislu crpi i vidi svoj vlastiti smisao, to za mnoge i mnoge (a među njima su često i filozofi) zvuči danas, čini se tako, još samo kao prazni romantičarski odzvuk »davno prošlih, dobrih starih vremena«, kao smiješna deklamacija, »gubitak smisla za realnost«, šuplji idealizam ili »poezija«, kad se još pokoja filozofijska misao pita za istinski ili istinski smisao čovjekova opstanka. Jer ljudi se katkad »ugodno osjećaju« u svom otuđenju, kako bi to rekao Marx, oni su se, svaki na svoj način, »udomaćili« u njemu, ukoliko su bar samo malo uspjeli da se »plasiraju« i »standardiziraju«, tako da im je često udobno egzistirati i kao stvar, uz uvjet da su okruženi s dovoljno »svojih vlastitih« stvari. Kao što kaže Marx: *»Prisvajanje* se pojavljuje kao *otuđenje*, a otuđenje kao prisvajanje, otuđenje kao istinsko udomaćenje«.[13]

KRITIKA — STANOVIŠTE MOGUĆEG

Samo zato i tako, što je mišljenje istovremeno i određeno ljudsko htijenje, i što s druge strane ono istinito ima svoj izvor u onome što još nije, postaje mišljenje — *kritičko mišljenje*. Stoga je stanovište kritike stanovište mogućega, koje treba da bude. Kako je pak ono moguće (što ga otkriva, iznalazi, osmišljuje filozofija kao put, svrhu cilj i misao) svijest koja hoće drugo ili drugačije nego što jest, to je njezina mogućnost najdublje utemeljena u bitku svega postojećega, dakle u praksi. Suprotno tome ostaje ona samo apstraktna (teorijska, kontemplativna) svijest, koja je kao takva ne samo drugo nego što je njezin predmet, kako bi to rekao Hegel,[14] nego je— kao rezultat razdvajanja jedinstva mišljenja i bitka (što znači i bitka i trebanja) — nasilno odvojena od žive i djelatne pojedinačne svijesti, od bića koje misli ono što je u njegovoj misli sadržano kao interes da bude drugačije od nekog postojećega. Već je dakle u samom čovjekovu bitku sadržana mogućnost drugačijega (inače bi sama praksa kao izmjena svijeta bila nemoguća), i samo tako čovjek jest i može da bude slobodno biće ili svjesna slobodna djelatnost, koja se prema tome po svom vlastitom ljudskom samoodređenju postavlja kritički kako spram svog svijeta, tako i spram sebe same. Po ovoj svojoj najdubljoj utemeljenosti u čovjekovu bitku ili praksi kao slobodi istinska kritika nikad ne može da bude i da se iscrpljuje u kretanju po površini postojećega, što znači da ne zastaje u onom negativno—kritičkom (kao čistom protustavu), nego istovremeno otvara horizont novoga, objektivno—mogućeg koje je ljudski nužno. Budući da izrasta iz dubokog temelja ljudske prirode i čovjekova svijeta, ona i prodire do toga temelja, pa uvijek iznova i sam tai temeli stavlja u pitanje. Njezina smislenost i održivost. dakle sama njezina mogućnost, stoga je najneposrednije povezana s njezinom radikalnošću kao vlastitom biti, što znači dopiranjem do korijena same stvari. Kao takva, ljudski smislena i moguća, dakle slobodna (filozofijska) kritika nikad ne zastaje na opstojećem kao opstojećem, nego pita za bitak opstojećega, ili kako se drukčije kaže, ona konfrontira ideju opstojećoj zbilji. I to njezinu vlastitu ideju, koja proizlazi iz nje same.

Kritika opstojeće zbilje moguća je, naime, samo pod pretpostavkom njezina transcendiranja, dakle, prekoračivanja u onaj horizont misaonosti i djelatnosti, u kojem sama zbilja ima da se legitimira ne po onome što ona jest, nego istovremeno ili prije svega po onome što treba da bude, da bi bila moguća. Mogućnost je pretpostavka danosti, a ideja je bit opstojeće zbilje. Samo tako misao (kritika) postaje praktična, a praksa misaona, svjesna, smislena, moguća. Ako je na primjer, socijalizam ta ideja određene zbilje, onda se mora pokazati koliko ta zbilja doista odgovara svojoj ideji. To se može pokazati samo kritički, inače se pod tu ideju može svrstati sve što nekome odgovara za opravdanje vlastitih interesa i postupaka. Poznato je

13) K. Marx, ip'o. str. 209.
14) O tome Hegel kaže i ovo: »Apstrakcija je upravo ono što nije istinski, nego samo za svijest« (Fenomenologija duha. Zkb. 1955, str. 213).

kako se decenijima (a danas se to nastavlja na drugom kolosijeku) jedan od najgrubljih oblika despotizma, terorizma, etatizma, birokratizma i samovolje zaodijevao idejom socijalizma i kako se to vrlo često čini još danas u najrazličitijim oblicima svakidašnje prakse. Međutim, suvremena je socijalistička svijest kritički prozrela ovu dogmatiziranu, vulgariziranu i standariziranu tipično ideologijsku apologiju jednog neodrživog antihumanog stanja, jer se »vratila« na svoje istinske idejne izvore, koji su, upravo kao idejni, živi i dalekosežni, pa onda i istinski aktuelni danas kao i juče, jer ukazuju u budućе: »Filozofija je postala svjetovnom, a najuvjerljiviji dokaz za to jest taj, što je sama filozofijska svijest uvučena u vrtlog borbe ne samo izvanjski, nego i iznutra. Ako *konstruiranje* budućnosti i završavanje za sva vremena nije naša stvar, onda je utoliko sigurnije, što treba da izvršimo u sadašnjosti, mislim na *bezobzirnu kritiku svega* opstojećeg, dakako bezobzirnu kako u tom smislu, da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako da se ne boji sukoba s opstojećim silama.«[15]

Svaka dakle zbilja, a socijalistička posebno i naročito, treba da izdrži bespoštednu kritiku sa stanovišta svoje vlastite ideje, kako sa stanovišta već realiziranoga, tako još i više i primarno sa stanovišta onoga što još nije realizirano, ali je moguće. Inače se praksa — ma koliko se ona svečano, glasno i uporno deklarirala kao socijalistička (ili komunistička) — nužno pretvara u golu prakticizam, politicizam i ekonomizam, koji su po svojoj biti, smislu, duhu i htijenju usmjereni samo na očuvanje i održanje faktičkog stanja i na traianje u tokovima prošlog i sadašnjeg, koji se proglašavaju jedino mogućim. Kada je pak tome tako, onda više nemamo pred sobom živi raspon u kojemu se izražava dijalektičko protivurječje između ideje i zbilje, njihovo uzajamno ukidanje, prožimanje, prevladavanje i progresivno usmieravanje, nego *likvidaciju ideje* za volju opstojećeg faktičnosti u kojemu se na pretpostavci određenih interesa, privilegija, društvenog položaja, materijalnih prednosti, višega standarda, onemogućivanja drugih, pritiska, makinacija, izigravanja, ideološkog monopolizma, grupašenja, demagogije, laži i licemjerstva itd. itd., odigrava žilava borba za očuvanje stečenih pozicija, čime socijalizam gubi svoje čvrsto tlo pod nogama i ponovo rađa stihiju onih starih građansko-kapitalističkih oblika života, i društvenih i ljudskih odnosa, što ih je upravo imao da ukine i prevlada.

Ako kritička svijest tu nije živa i djelatna, i ako nije uporni i radikalni putokaz ovog zbivanja [16] onda je teško reći čime će jedan automatizam svakidašnjice, koji se izdovoljava u sebi samome i širi svoje pipke u sva područja života, stvoriti sigurni koordinatni sistem i otvoriti putove našega kretanja u socijalizam. Jer nije nikakvo rješenje, iz bilo kojeg razloga i s koje god strane dolazilo, zatvarati naprosto oči pred pojavama koje — mjerene idejom socijalizma i komunizma kao »*energičnog* principa najbliže budućnosti« (Marx) — pokazuju da u njima doduše i nažalost ima mnogo »energije«, ali nema ni principa ni budućnosti, budući da svoj besprincipijelan kortien vuku iz čvrsto uhodane (i zato valida za mnoge toliko »nepobitne« i »uvjerljive«) prošlosti. Prošlost se pak ovdje pokazuje s jedne strane u obliku vladavine predmetnog svijeta (svijeta stvari) na ljudima i njihovim individualnim, osobnim moćima, a s druge strane vladavinom čovjeka, institucija, postvarenih odnosa, oblika saobraćanja, prirodno izraslih društvenih uvjeta itd. nad čovjekom, što je samo druga strana istog odnosa, a da se u tom vidu ne nabraja svo ono mnoštvo zaostalosti svih vrsta koje se vuku na repu historijskog zbivanja od rodovskog sistema i plemenske svijesti naovamo. S kojega god dakle »momenta« ove jedinstvene zbilje da pođe, kritička će svijest, ukoliko je i misaono i moralno i dijelatno konsekventna, povući za sobom i sve ostale, koji se uzajamno uvjetuju, povezuju i potkranjuju, kako bi ih u cjelini i pojedinačno suočila s onim bitnim ili najbitnijim »momentom« koji se — bilo teorijski, bilo praktički, ili kri-

---

15) K. Marx, Pismo Rugeu septembra 1843. — Rani radovi, isto str. 37 - 38.

16) Dakako, uz pretpostavku da je kako najdublje *uvjerena* u mogućnost izmjene opstojećega, kojoj svoj udio pridonosi i ona sama, tako i da *hoće* tu izmjenu, jer bez toga prestaje da bude kritička!

tički — često svjesno ili nesvjesno zaobilazi, naime s onim što bi zapravo trebalo da bude, da bi se faktička zbilja podigla na nivo ideje.[17]

Upravo ovdje je filozofijska kritika (ili filozofija kao kritika) ne samo moguća, i ne samo neophodna, nego i neizbježna. Njezina je mogućnost (a to je upravo *ljudska* mogućnost, koja kao bitna pretpostavka čovjekove slobode i istine, kao i smislenosti njegova opstanka, neodoljivo teži k svojoj realizaciji), pa prema tome i rečena neizbježnost, sadržana u ovom stalnom faktičkom neriješenom rasponu, suprotnosti i nepodudarnosti teorije i prakse, ideje i zbilje, bitka i trebanja, kao napor i htijenje koji su usmjereni na njihovo misaono-svrhovito pomirenje.

Ovo se pomirenje međutim ne nalazi ni ne realizira u dokučivanju i posjedovanju gotovih istina, teorema, aparata kategorija ili sistema znanstvenih činjenica, koji bi se onda — i sami proizašli iz fiksiranih postvarenih odnosa ili slika stvari (njihovih zakona) — u tom obliku primjenjivali na postojeću praksu, koja se u tom slučaju nameće kao njima izvanjska praksa, kao apstraktno područje primjene u obliku čiste kontemplacije. To bi, naime, bio upravo onaj znanstveno-partikularni pristup praksi, koji se već toliko prakticira u suvremenom operativističko-scientističkom praktičizmu. Na njegovim je filozofijskim pretpostavkama pojam prakse u najboljem slučaju shvaćen u pragmatističkom smislu.

S druge se strane ovo pomirenje isto tako ne nalazi ni u pretpostavci filozofije kao sveobuhvatnog i zaokruženog sistema ili sinteze (znanja, spoznaja, istina, ili znanosti, ili pak kao teorije ili metodologije posebnih znanstvenih područja) u obliku »idealističkog« ili »materijalističkog« ontologizma, gnoseologizma antropologizma, sociologizma itd., koji bi išli za utvrđenjem posljednjih (ili prvih, svejedno) istina, iz kojih bi se onda pokušao deducirati (pa onda »primijeniti«) racionalno sprovedeni sistem svijeta i čovjeka. Na stanovištu marksizma, odnosno u horizontu Marksove izvorne misli, što znači imajući u vidu kako duh njegova filozofiranja, tako i povijesni novum koji se niime rađa, pojmovi »ontologijski« i »antropologijski«[18] (što ih i sam Marx upotrebljava, kad napr. govori kako »čovjekovi osjeti, strasti itd. nisu samo *antropologijska* određenja u užem smislu, nego istinski *ontologijska* potvrđivanja bića, prirode. . .« itd., kao i kad govori o prirodi koja postaje u ljudskoj povijesti kao o »istinskoj antropologijskoj prirodi«) mogu se uzeti i shvatiti *samo uvjetno*, ukoliko se naime ne polmaju više u dimenziji filozofije *kao* filozofije (odnosno teorije), nego kao kritička određenja koja izviesna tradicionalna područja ili »predmete« same filozofijske misli reflektiraju primarno *već* sa stanovišta »ukidanja« i »ozbiljenja« filozofije. Inače se prekriva pravi smisao Marxove misli time, što se ona interpretira u okvirima i iz horizonta novovjekovnog filozofiranja (od Descartesa do Hegela, a onda čak i u smislu postheegelovskih građanskih misaonih orijentacija, koje proizlaze iz »kritičkog« raspada Hegelova sistema, a ostaju zapravo na njegovim premisama), dakle, onog filozofiranja, do kojega je Marxu stalo samo u aspektu njegova upravo radikalnog ukidanja. Riječ je, međutim, o tome da se — bez obzira na neprimjerenost ove terminologije koja se odnosi na tradicionalne posebne filozofijske discipline i njihova predmetna područja (koja tako faktički i nužno ostaju unutar određenog teorijsko-metafizičkog nazora o svijetu) — da se naime u osnovama ovoga povijesnog »prijelaza« s filozofije kao filozofije na njeno ukidanje ili »realizaciju« u Marxovu smislu još uvijek (makar i u kritički-negativnom svojem vidu) zbiljski sadrže ovim terminologijskim određenjima reflektirana pitanja.

---

17) »Um je svagda egzistirao, samo ne uvijek u umnom obliku. Kritičar može, dakle, nadovezati na svaki oblik teorijske i praktičke svijesti, te iz *vlastitih* oblika opstojeće zbilje razviti pravi zbilju kao njezinu obaveznost (Sollen, trebanje) i krajnji cilj. Što se tiče *političkog* života, to upravo *političke države*, i tamo gdje nije svjesnim oblicima. Ona ne ostaje pri tome. Ona svagdje predstavlja um kao ozbiljenje. Ali upravo svagdje upada u protivurječnost između svog idealnog određenja i svojih realnih pretpostavki« (K. Marx, Rani radovi, isto, str. 38 - 39).

18) Usp. Th. W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956; isti *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt/Main 1957; zatim: K. H. Haag: *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960 i Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/Main 1962.

Ona se pred suvremenu marksističku misao još uvijek postavljaju kao filozofijski otvoreni problemi, koji ima da se svagda iznova kritički osvjetljuju, ili ako baš hoćemo tako, »osvješćuju«, ali ne više, dakako, za volju same filozofije (njezinih »disciplina«, sistema, kategorijalnog aparata, pojmovnih određenja itd.), nego upravo za volju njezina kritičkog prevladavanja i situiranja u jednoj mogućoj »umnoj zbilji« ili »zbilji umnoga«. To onda naravno nipošto ne treba i ne može da znači, kako je Marx bio i ostao »ontolog«, »antropolog«, »gnoseolog«, »logičar«, »ekonomist«, »etičar«, »filozof povijesti«, »sociolog«, »teoretičar«, ili i »filozof« itd. (kao što on nikada nije bio ni »praktičar« ili »političar«), kako se on sve do današnjeg dana interpretira ili kritički usvaja ili pobija s najrazličitijih posebnih aspekata, koji i sami jesu i ostaju ideologijski misaoni izrazi onoga svijeta i društva, za koje je upravo sam Marx rekao da ih ne treba više samo interpretirati, nego mijenjati (XI teza o Feuerbachu).[19]

Ovu je pretenziju filozofije na sveobuhvatnost misaone spekulacije kao totalnog sistema kritizirao Marx u Hegelovu pokušaju, pokazujući pri tom kako je nasuprot ovom sistemu, ili s onu stranu njegove racionalnosti i umnosti, ostala njime netaknuta faktička zbilja iz koje se misaono izdigao, i koja i dalje traje i potvrđuje se u svom bezumlju kao bezumlju. Upravo iz uviđanja ove vapijuće suprotnosti i protivurječnosti između »faktičkog« s jedne i »umnog« s druge strane došao je Marx do svog zahtjeva o nužnosti njihova djelatnog »dodira«, koji ima da rezultira pomirenjem ideje i zbilje, umnoga i zbiljskoga, teorije i prakse, a što se već zbiva u temelju ovog odnosa, da bi i jedno i drugo uopće bilo ono što jest, ali još ne i u »umnom obliku«. Da bi pak to i zbiljski bilo, filozofija se kao univerzalna racionalnost ne osamostaljuje više i ne sintetizira po liniji gotova sistema, niti se ne konstituira u obliku svojih posebnih i osamostaljenih disciplina od kojih svaka ima da teorijski »pokrije« jedno određeno područje (bitka, djelovanja ili spoznavanja), nego se pretvara u kritiku, u revolucionarnu misao, u kritičku svijest prakse, pa ovu revolucionarnu praksu ima kao *svoju vlastitu pretpostavku*. Ali baš zato ona time ne prestaje da bude univerzalna (u svojoj racionalnosti), nego su joj dodijeljeni još i odgovorniji zadaci no što ih je ona ikada prije imala. Jer, ono što je nepodobno ovoj faktičkoj zbiljі s jedne strane i neizvedivo za posebnu (prirodnu ili socijalnu) znanost s druge strane, to ima da čini upravo filozofija — da postavlja i otkriva svrhe i ciljeve društvenog i ljudskog kretanja i pita za smisao (kako, zašto, čemu, kuda, da li je moguće i drugačije, šta treba da bude itd.) čovjekova opstanka. Kao kritička misao ili misao prakse, filozofija je tako po svojoj biti usmjerena na izmjenu svijeta u pravcu njegova osmišljavanja. Na taj način ona medium i dimenziju svoje djelatnosti nema unutar puke neposredne primjenljivosti (ili »korisnosti«), poput znanosti, tehnike ili politike, jer se ne kreće unutar i za volju opstojećega, nego ih nadilazi (svojom bitnom »neizvjesnošću«, »nesigurnošću«, upitnošću, neposjedovanjem »pouzdanih sredstava«, i »efektivnih« mjera i recepata) pitanjem o univerzalnom smislu, pravcu ili mogućnosti opstojećega.

Ovaj bitni karakter filozofije ne dozvoljava joj nikakvu proizvoljnost, nego upravo suprotno — zahtijeva najveću moguću ljudsku *odgovornost*. Ali se ta odgovornost ne odnosi na »uspješnost« bilo koje vrste. Filozofija kao filozofija nije i nikada ne može biti uspješna u bilo kojem smislu. Njezin jedini i najveći »uspjeh« bio bi i bit će njezino *ukidanje* (Aufheben) kao filozofije, što znači u pretpostavci ukidanja *zbiljske neizvjesnosti* koja rada kako njezinu vlastitu, tako i nju samu kao filozofiju, to jest neizvjesnost *ljudskog* u svijetu i čovjeku samome. A ta se neizvjesnost natkrila danas nad njima u drastičnim oblicima suprotnosti teorije i prakse. Stoga filozofija vjerojatno još veoma dugo ne će imati »šanse« da postane istinski uspješna u »rješenju« svog zadatka, to jest uzajamnim ukidanjem sebe kao apstraktne umnosti i bezumnosti svijeta na čiju je izmjenu usmjerena, ali će svoj pravi zadatak izvršavati već time,

---

19) Vidi pokušaj takvih i sličnih interpretacija Marxa i njegove »filozofije« napr. u: Jakob Hommes *Zwiespältiges Dasein*, Freiburg 1953, ili u: Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1953, zatim isti: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1958, ili isti: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953. — U tom smislu također: H. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, Basel 1953, i dr.

ako ga neće zaboraviti kao svoj jedini veliki zadatak, ukoliko, naime, ostane radikalna i bespoštedna kritika otuđenog svijeta s jedne strane i svoje vlastite misaone (ideologijske) otuđenosti s druge strane. Osnovna *pretpostavka* za to jest i može da bude samo — nepriznavanje opstojećega kao ist nitog i jedino mogućeg, jer ona u protivnom slučaju prestaje d_ bude ne samo, kritička, nego i filozofija. U tom je smislu svaka »znanstvena filozofija« — contradicto in adjecto (kao što bi i »znanstveni čovjek« bio to isto, odnosno još mnogo gore: robot, monstrum ili totalna besmislica)![20]

To naime proizlazi upravo iz njezina odnosa prema praksi. Za znanost (teor ju il. »znanstvenu« filozofiju) praksa se postavl_a, shvaća i određuje uvijek kao njoj *izvanjska* praksa, pa samim tim gubi svoj primarni univerzalno ljudski, dakle baš filozof.jski smisao. Zato se ona za znanost (ili znanstveno-teorij_ku svijest) nužno javlja u pluralizmu posebnih određenja i područja manifestiranja, te je tada riječ o ekonomskoj, društvenoj, političkoj, moralnoj, umjetničkoj, prosvjetnoj, pedagogijskoj, tehničkoj, svakidašnjoj itd. ili pak i o samoj znanstvenoj praksi. Primjenljivost i efektivnost (što znači određena posredna ili neposredna korisnost i iskoristivost njezinih rezultata) za nju su u tom obliku jedini i posljednji kriterij, budući da je medium njezina kretanja i manipuliranja uvijek dan samo unutar odnosa »svrha-sredstvo-za-nešto-drugo« u okviru opstojećega, dakle na bazi određenog pozitiviteta. Ako je na primjer riječ o društvu, onda se odnos društvene prakse spram znanosti postavlja svagda tako, da se pita kojim znanstvenim sredstvima (instrumentima, metodama, teoremima aparatima. modelima, rezultatima itd.) ima da se zahvati ili utječe na tu praksu (da se na nju izvana »primijene«), kako bi društvo u cjelini, kao i njegove institucije, organizacije, odnosi, forme, grupe, pojedinci itd. međusobno najbolje moguće funkcionirali, odnosno odgovarali određenoj, unaprijed postavljenoj i po znanosti utvrđenoj svrsi (koja, međutim, što je najčešći slučaj, može da bude zacrtana ili postavljena kao zadatak znanosti od strane određene vlasti, režima, politike, uprave, partije, ili pak od ekonomskih organizacija, industrije, monopola, reklame, itd. td.).[21]

Društvo se ovdje dakle shvaća kao takav poseban oblik prakse, kojoj se izvana mora oktroirati znanstvena svijest (ili bilo koja druga), kako bi se ono kretalo i razvijalo po točno utvrđenim i kontroliranim tokovima koji su baš kao takvi nekome u interesu. Da je pak ovaj i ovakav pojam društva i društvene prakse čista (teorijska) apstrakcija, to je toliko očevidno, kao i apstraktna fiktivnost ovakvog znanstvenog (od *ljudske* društvene prakse odvojenog i njoj suprotstavljenog) zahvata. Međutim, ova je apstrakci_a z_l_ravo veoma »konkretna« i kao takva zna biti ne samo puki promašaj (koji joj leži u temelju), nego i vrlo antihumano i jezivo prakticiranje. Masama (društvom, društvenom praksom) se, naime, kao što je poznato, »znanstveno« manipuliralo (i to »savršeno«. izvanredno »uspješno« i »efektivno«) na primjer i u nacističkoj Njemačkoj, i to u odnosu na organizaciju i funkcioniranje vlastitog društvenog mehanizma, a još i više u odnosu na druge narode, koji su na sebi iskušali »savršenu uhodanost« društvene organizacije i precizno, do u detalje znanstveno-teorijsko -tehnički razrađeno i provođeno »manipuliranje masama« (u koncentracionim logorima smrti). Ova se dakle »nevina apstrakcija« (za koju je upravo sam čovjek ništa drugo do — puka apstrakcija, broj i anonimni dijelić određenog mehanizma, a tu i leži korijen čitave stvari) pokazala, kao što se — u drugom smislu, s drugim ili sličnim usmjerenjem i s drugačijim rezultatima, ali u biti uvijek jednako — i danas pokazuje kao »povijesno epohalna«, jer proizlazi iz biti, iz same srži ovog otuđenog svijeta. Ona je i uzrok i posljedica (u zatvorenom krugu), a danas već i svrha samoj sebi, ovog znanstveno-tehnificiranog svijeta današnjice, koji svestranu podršku dobiva upravo od ove »znanstvene filozofije« i njenih gor-

[20] Ima nekog smisla u tome, kad Fichte kaže, da svako bira onakvu filozofiju, kakav je čovjek! Jer »birati filozofiju« znači »birati« određeni pravac i smisao svoga života i - boriti se za nj.

[21] Usp. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied/Rhein 1962; također isti, Theorie und Praxis, isto.

ljivih privrženika i pristalica na svim stranama, pa onda na žalost i u redovima marksista, koji su Marxov pojam »znanstvenosti« (shvaćen po njemu u Hegelovu smislu, pa zato i govori o »jednoj znanosti — znanosti povijesti«) uzeli i interpretiraju ga do današnjeg dana u smislu pozitivne posebne znanosti, a prije svega u približavanju svom uzoru i idealu — prirodnoj, tzv. egzaktnoj znanosti.

Ono pak što je tu odlučno za ovaj i ovakav odnos spram prakse koja je posve izgubila (Marxov) smisao revolucionarne ili prevratničko—kritičke djelatnosti i pretvorila se u puki operativizam na osnovama opstojeće danosti, jest upravo *pozitivan* odnos znanstvene svijesti spram onoga što jest, koja ide ne samo na priznanje, nego i na djelatno utvrđenje i očuvanje opstojećega (ovdje leži korijen svakog pozitivizma). Ona je na to primorana na osnovu svoje vlastite teorijske (metafizičke) pretpostavke, iz koje je svjesno eliminirano »trebanje« (Sollen), dakle onaj »moment« mogućnosti da bude i drugačije nego što jest, pa se onda to »nadoknađuje« isto tako po teorijskoj liniji time, što se tom »momentu« dodjeljuje posebno teorijsko (»praktičko«) područje u obliku jedne etike, koja ima da bude filozofijska ili znanstvena disciplina, koja bi za svoj »predmet« imala ono »ljudsko«, što je u čisto teorijskom aspektu moralo »ispasti« kao »smetnja« dokučivanju objektivne istine! Time se jedan apsurd pokriva drugim, još većim.[22]

Ovdje stoga po pravilu ispada iz horizonta znanstvene ili zanstvenofilozofijske svijesti u njenoj interpretaciji i deskripciji opstojećega *povijesnost* njezina vlastitog predmeta (kad je riječ o društvenim znanostima ili filozofiji, onda to dolazi naročito do izražaja).[23] U svom »pozitivnom« odnosu spram opstojeće zbilje ona ispušta iz vida »negativni«, što drugim riječima znači da svojim metodama, čak i uz pretpostavku njihove apsolutne točnosti, preciznosti, teorijske primjenljivosti i uspješnosti, predmetu prilazi samo u aspektu onoga *što on jest*, ali ne i u aspektu onoga što on objektivno (pa i subjektivno) *može da bude*, a još manje što on u danoj situaciji i *treba da bude*.[24] To proizlazi isto tako odatle,što ona ne vodi računa o tome da obratno i taj njezin predmet nije nikakav fixum, nego *već jest* proizvod ili rezultat negacije danoga kao negativnoga, i da se ono što jest dade spoznati samo sa stanovišta onoga što još nije, ukoliko se ne želi ostati na poziciji ideologije. Stoga su i sve takozvane znanstveno utvrđene činjenice same po sebi bez ikakva smisla, ukoliko se ne sagledaju s obzirom na *tendenciju* razvitka određene zbilje, dakle, u odnosu na ono što je moguće i što treba da bude. Tek tako određena danost ili faktička zbilja dobiva svoj smisao iz shvaćenog i izborenog cilja i svrhe njezina kretanja, ukidanja i prevladavanja, dakle u odnosu na svoju vlastitu ideju (socijalizma i komunizma).

SMISAO MORALIZATORSKOG REFORMIZMA

Ukoliko dakle određena zbilja nije kritički suočena sa svojom vlastitom idejom, pri čemu se pojam prakse nužno srozava na nivo pukog prakticizma, onda svako drugo kretanje — u pretpostavci socijalizma — vodi u najboljem slučaju samo u socijal-reformizam. On se temelji na svjesno ili nesvjesno prihvaćenom pojmu revolucije kao političkog prevrata u kojemu proletarijat obara buržoaziju s vlasti, čime se socijalistička revolucija iscrpljuje i završava. Ono što iza toga slijedi, jest samo — »izgradnja« soci-

---

22) Usp. Helmut Kuhn, *Das Sein und das Gute*, München 1962. — vidi opširnije o tome također u našoj knjizi *Etički problem u djelu Karla Marxa*, Naprijed, Zgb. 1963. i *Problem slobode*, Naše teme br. 11/1963.

23) »Čovjekov svijet« ne nameće se na diskusiju u smislu nekog aparata kategorija ili egzistencijalija, nego kao uređenje konkretnog društvenog odnosa života, unutar kojega ljudi moraju saobraćati ne više kao ono što oni jesu, nego naprotiv kao ono *što oni nisu; društvo je stalno već društvo koje mora da bude drugačije*« (J. Habermas, isto s.r. 227.)

24) Stoga je napr. promašen pokušaj poput onoga Koflerova, koji ovom pitanju tradicionalno prilazi u aspektu jedne »nauke o metodi dijalektičkog promatranja povijesti« i čitav stvar (odnos povijesti i dijalektike) sag.edava i želi da razriješi samo unutar jedne »marksističke spoznajne teorije«. Vidi o tome: Leo Kofler, *Geschichte und Dialektik*, Hamburg, 1955.

jalizma. Time se implicitno i prešutno usvaja, u statičkom i nedijalektičkom smislu, kako u socijalizmu nema i ne može biti *bitnih* protivurječnosti, budući da je socijalizam i komunizam shvaćen — suprotno Marxu — [25] kao određeno stanje, kao postignuti oblik ljudskog društva koje još može samo da *evoluira* na osnovu danih, političkim prevratom izborenih i osiguranih čvrstih pretpostavki, a ne kao proces kritičko-revolucionarnog, dakle svagda radikalno-temeljitog, preobražaja sadašnjeg stanja na principu budućeg. Stoga na stanovištu socijal-reformizma sadašnje evoluira u budućе, a oblik ovog prijelaza jesu određene reforme, koje kao takve nisu i ne mogu biti drugo do neprekidno ispravljanje griješaka i zagladivanje opstojećih protivurječnosti, a da se ne ide na njihovo zbiljsko razrješenje.

U tom se svjetlu postavlja i problem birokratizma u socijalizmu, koji poslije »buržoaskih ostataka u svijesti ljudi« predstavlja osnovnu (ne: protivurječnost, nego) teškoću socijalizma u izgradnji. Budući da je socijalizam shvaćen samo kao izgradnja, to onda nije više u prvom planu pitanje kuda ta izgradnja vodi, pod kojim se društvenim i ljudskim okolnostima vrši, tko i kako upravlja tom izgradnjom i kojim je smislom ona nošena i usmjeravana. A kako se i u uvjetima birokratizma također gradi (birokracija isto tako izgrađuje, odnosno stvar se postavlja tako, da se bez nje zapravo ne bi ništa ni izgradilo), onda nekako postaje samo po sebi razumljivim da je on neophodan i nezaobilazan. Stoga nije teško zaključiti da je on zapravo — nužan. Pa ipak tu iskrsavaju neka pitanja na koja bi upravo svjesne socijalističke snage trebalo da daju ne samo teorijski nego i praktički odgovor. Jer, šta zapravo znači, i koji je dublji smisao teze po kojoj je birokratizam *zakoniti pratilac* socijalizma? Ostajući isključivo u sferi empirije, to doduše može biti točno, jer će se lako pokazati kako se dosada faktički događalo — te je to onda povijesno-nepobitna činjenica — da su sva poznata društva, koja su krenula putem socijalizma, u svom vlastitom krilu svagda radala birokratizam. To bi međutim bio onaj »dokaz« koji se obično naziva post hoc, erg propter hoc (o kojemu kritički raspravlja Engels u *Dijalektici prirode*), a kojim se nikad ne može pouzdano dokazati *nužnost* neke pojave.[26] Njime se ona ne može dokazati stoga što on počinje, jeste i završava u empirijsko-teorijskoj, kontemplativnoj sferi, u kojoj se predmet javlja samo u aspektu danosti, dakle, isključivo kao ono što jest, a ne istovremeno i kao ono što može da bude. Stoga već sama pretpostavka mogućnosti drugačijeg ruši pouzdanost i istinitost navedenog dokaza o nužnosti određenog predmeta ili pojave. Tako se (na Marxovu stanovištu) *osjetilna danost* (=ono što jest,opstojeće) pretvara u *osjetilnu djelatnost* (= ono što može i treba da bude i drugačije, revolucionarna izmjena opstojećeg), koja jedino po ovoj svojoj mogućnosti drugačijega nosi u sebi negaciju danoga i svoju vlastitu nužnost da bude ili ne bude tako kako jest. Kako je dakle u *čovjekovu svijetu* mogućnost pretpostavka nužnosti i danosti, to je onda samo za teorijsku svijest (= empirijski) ono što jest istovremeno i (nikad nedokazano) nužno, ali je na stanovištu prakse nužnost samo ono što je ljudski moguće. Determinizam i fatalizam jesu rezultat postvarenog svijeta i teorijske slike o njemu, revolucionarno mijenjanje opstojećeg jest dimenzija prakse, sloboda i istine kao temelja čovjekova povijesnog svijeta.

---

25) Evo dva Marxova određenja komunizma: »Komunizam je pozicija kao negacija negacije, stoga zbiljski, za slijedeći povijesni razvitak nužan moment čovjekove emancipacije i povratka samome sebi. Komunizam je nužan oblik i *energičan* princip najbliže budućnosti, ali komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvitka-oblik ljudskog društva«. — Komunizam za nas nije *stanje* koje treba da bude uspostavljeno, *ideal*, prema kome zbilja treba da se upravlja. Mi nazivamo komunizmom zbiljski pokret koji ukida sadašnje stanje. Uvjeti ovoga pokreta proizlaze iz sada opstojećih pretpostavki« (Isto. str. 237 i 302).

26) Engels o tom dokazu piše: »*Empirijsko opažanje* ne može samo po sebi nikada dovoljno dokazati nužnost. Post hoc, ali ne propter hoc . . . To je u toliko] mjeri istina, da iz toga što sunce uvijek ujutro izlazi nijošto ne slijedi da će ono i sutra opet izići. I mi, istinu, znamo da će nadoći čas kada sunce jedno jutro *neće* izići. Ali *dokaz nužnosti leži u ljudskom djelovanju*, u eksperimentu, u radu: ako *ja mogu izvesti* ono post hoc, tada ono postaje identično s propter hoc« (*Dijalektika prirode*, 1950 str. 181).

Zato, kad se tvrdi kako je birokratizam zakoniti pratilac socijalizma, onda se *na stanovištu prakse* postavlja pitanje: Zašto bi on to baš *morao* biti, i odakle potječe ili izvire ta njegova toliko neumoljiva i neotklonjiva nužnost? Zar ram se ne čini protivurječnim ili bar čudnim, da ta nužnost u tom obliku djeluje zaista kao neka *viša sila*, a što je ovdje najznačajnije i najodlučnije, viša sila *nad* onim istim revolucionarnim snagama koje su toliko radikalno i temeljito djelatno negirale »nužnost« kapitalističkog sistema i građanske društveno—političke opstojnosti, koje su svrgnule buržoaziju i stvorile realnu pretpostavku za mogućnost razvitka novog društva, dok te iste snage, sada *već na svojoj vlastitoj*, revolucionarno izborenoj, društveno-ekonomsko-političkoj pretpostavci, ne mogu (nisu više u mogućnosti?) da izađu nakraj sa svojim vlastitim djelom, proizvodom, mišljenjem i htijenjem?! Stoga — i pored sve »empirijske nepobitnosti« i danosti. i baš zato — ostaje svakako otvoreno pitanje: Može li u pretpostavci socijalizma ili sam socijalizam kao proces oslobađanja čovjekovih univerzalnih snaga ipak bit i drugačije nego što jest, ili će socijalistički birokratizam (ne kao uzgredna ili popratna »teškoća«, nego kao ono što on doista jest, naime — *bitna negativnost* i osnovna protivurječnost) i dalje ostajati ta znana, priznata i potvrđena apsolutna nužnost u vidu neke više sile. ili boga, ili sudbine, ili posvemašnje bespomoćnosti, ili . . . (premda socijalisti, komunisti, marksisti - bar se tako pretpostavlja - ne vjeruju ni u boga, ni u neke nadnaravne sile i bića, koja izvana ili iznutra upravljaju svijetom i čovjekom).

Ako je pak tome tako, onda je unutrašnje dijalektičko jedinstvo i uzajamno prožimanje »destrukcije« i »konstrukcije« rastvoreno i ugašeno za volju čiste konstrukcije (»izgradnje«) na osnovu opstojećega pozitiviteta, pa ljudsko djelovanje, koje je moguće uz pretpostavku nečega negativnoga što se ovim djelovanjem ima ukinuti (Hegel), gubi svoj stvaralački i smisleni princip negativiteta, koji jedini omogućuje progresivno kretanje, i to ne samo u pretpostavci klasnog društva, nego još i više u pretpostavci socijalizma koji ima da oslobađa svoje vlastite stvaralačke snage. Zato, ukoliko je riječ o socijalizmu, onda destruiranje opstojećega stanja ne može da se zamijeni pukim konstruiranjem, koje svoj smisao sada nalazi samo u situiranju u opstojeće i sadašnje, s potpunim prekrivanjem perspektive i vidika u moguće i buduće, čime se traje na osnovama uhodanoga prakticizma, ekonomizma, pol ticizma i moralizma.

Koliko tu još ima nejasnoća i (često nehotičnog) gubljenja u sadašnjem i neposredno »aktuelnom«, i pored dobre volje da se izađe iz jednog »moralno neodrživog« stanja, pokazuje se dovoljno jasno i iz diskusije o moralnim problemima našeg socijalističkog društva, koja se odnedavno vodi u nas.[27] Karakteristika je ovog lutanja upravo u tome, što je jedno konkretno društveno-političko i ekonomsko stanje sagledano isključivo u aspektu moralnosti, dakle na taj način, kao da se ono može razriješiti *unutar ili na stanovištu* same moralnosti. Ne vidi se. naime, da moralni postulat jest i ostaje samo apstraktan zahtjev koji sam po sebi i u sebi nema one djelatne snage i moći, koju on nipošto ne dobiva i ne izboruje samim time što će se norme ili vrijednosti koje on proklamira ili *na* koje apelira nazvati socijalističkim Još manje, ukoliko to one čak istinski i nisu, nego su izraz potrebe ili zahtjeva određenog trenutka koji *ostaje* u okviru sadašnjeg i opstojećeg. Sama *aktuelnost* jednog trenutka ili pojave (pa bila ona u obliku najurgentnije potrebe danog društva i jednog stupnja njegova razvitka) nema još uvijek u sebi snagu istinske uvjerljivosti i ljudske neophodnosti, ukoliko s jedne strane ne ide na zbiljsku destrukciju opstojećeg stanja, i ako s druge strane ne ukazuje, ne zacrtava i ne krči djelatne putove mogućeg smisla, radikalno-dejno usmjerena u buduće kao svoju jedinu ljudsku pretpostavku. Inače se ni po čemu ne može zaključiti o prednosti socijalizma nad kapitalizmom.

[27] Pozitivan i progresivan smisao ima ova diskusija već time što je potaknuta i što na dnevni red naše teorije i prakse postavlja upravo goruća pitanja naših društvenih i ljudskih odnosa. To je sa svoje strane samo znak da su neki bitni problemi već dosta uzeli za rješavanje. Poznato je, naime, kako su ovi osnovni problemi (zna se i iz kojih razloga) u marksizmu i u socijalističkoj praksi bili bačeni ustranu, i to samo zato jer tužno sadrže zahtjev za kritičkom ocjenom opstojećih odnosa sa stanovišta humanizma. Stoga ovu diskusiju treba ne samo pozdraviti kao dobrodošlu, nego je i shvatiti, podržati i produbiti.

Ako je, naime, riječ o moralnosti (i to upravo socijalističkoj ili komunističkoj), onda se u tragu Marxove misli i njegova revolucionarnog htijenja ta ista moralnost ne kreće više po površini ljudskih ili društvenih odnosa (u obliku tzv. »ideološke nadgradnje«, što je jedna od tipičnih »teorijskih« konstrukcija dogmatiziranog i vulgarnog marksizma prošlih decenija), kao apstraktno-moralizatorski *dodatak* jednom otuđenom stanju, nego je ona kao istinska moralnost najneposrednije usmjerena na njegovu izmjenu. U svom povijesnom obratu iz gotovog i zaokruženog etičkog sistema (ili pak etičke teorijske orijentacije, svejedno) u djelatnu moralnu svijest (u svijest prakse), socijalistička moralnost nema više pretenzije da se odvoji od bitka i osamostali, kako bi se teorijski (ili filozofijski) konstituirala po liniji apstraktnog postulata (trebanja, norme, vrijednosti, apela na čovjekovu svijest koji demobilizira itd.) u jednom sebi dovoljnom sistemu suprotstavljenom praksi iz koje je iznikla. S druge strane ona isto tako nije samo puki refleks (ili reakcija, bunt, pobuna, trenutno negodovanje, suprotstavljanje itd.) u odnosu na aktuelni trenutak, nego je sve to zajedno (kao impuls, ljudski poticaj i indignacija opstojećim), ali i nešto još mnogo više od toga, budući da je istovremeno i *djelatna*. Ona je naime sama ta (osviještena) praksa koja ide na izmjenu opstojećeg *kao takvog*, što znači na njegovu izmjenu u korijenu, a ne zadržava se na njegovu moralnom odslikavanju i moralizatorskom popravljanju. Ona nije i ne može da bude moralizatorsko-reformistička (= usmjerena na izmjenu i »popravljanje« svijesti), nego revolucionarno-kritička (=usmjerena na izmjenu bitka kako društvenog, tako i ljudskog), pa ataktira opstojeće ne za volju opstojećeg, nego imajući u vidu najviše ciljeve. Zato u opstojećem, kao svagda upitnom i sebi samome nedovoljnom, djelatno ukazuje na ono što treba da bude. Tek tako svijest (teorija) može da postane »materijalna snaga«, kako to kaže Marx, a ona to u socijalizmu mora da postane i prije i više nego u klasnom društvu.

Na tom se revolucionarno-kritičkom stanovištu istinske socijalističke moralnosti ne zastaje dakle, na tome, da se jedan tipični građansko-kapitalistički status ili princip, jedno otuđeno društveno-ekonomsko stanje, izraženo u formulaciji: Svakome prema radu (bez obzira u kojoj mjeri jest ili još nije, ili nije dovoljno realiziran ovaj princip u određenom momentu razvitka socijalističkog društva) — podigne na nivo vrhovnog principa (ili najvišeg dobra, ili osnovne norme) jednog »socijalističkog morala«. Samim time, naime, što taj princip još nije ili nije potpuno realiziran u socijalističkoj praksi, prije svega ne može da dobije atribut »moralnog«, jer se moralnim sredstvima neće ni realizirati, pa onda isto tako ne iscrpljuje u sebi svu širinu i dubinu ljudske problematike i moralnih dilema, a zatim se on niti realizira, niti manifestira isključivo u moralnoj sferi, nego ukazuje na nužnost zbiljske (u ovom slučaju društveno-ekonomske i političke) izmjene opstojećeg stanja, koje je u protivurječnosti sa svojim vlastitim principom, dakle, nepodudaran sa svojom (socijalističkom) idejom. Ako taj raspon ne sagledavamo kao raspon i protivurječje koje se zbiva u osnovama društva, nego ga prebacujemo u etičku sferu, iz čega proizlazi da bi se on moralnom svješću mogao i razriješiti, onda ćemo i ostati samo na stanovištu parcijalnog, upravo moralnog zahtjeva, te će on i ostati puki postulat i biti u skladu s onim, što je Marx kritički okrstio »primitivnim komunizmom«, koji se još nije otrgnuo od pučane vrpce klasnog društva nego je potpuno aficiran i prožet njime. Njemu je, kako kaže Marx, »neposredan fizički posjed jedini cilj života i opstanka; posao *radnika* se ne ukida, nego proširuje na sve ljude; odnos privatnog vlasništva ostaje *odnos zajednice* spram predmetnog svijeta.«[28]

U tom je smislu i pojam »osnovne moralne vrijednosti našeg društva« - kako ga neki zamišljaju, »vide« konstruiraju i fiksiraju - *neodrživ*. Teško je

---

28) Na istom mjestu Marx dalje piše:
»Primitivni komunist samo je dovršenje te zavisnosti i te nivelacije s obzirom na *predočeni* minimum. On ima *određenu, ograničenu* mjeru. Kako to ukidanje privatnog vlasništva ima malo veze sa zbiljskim prisvajanjem, dokazuje upravo apstraktna nesklonost čitavog svijeta obrazovanja i civilizacije, povratak *neprirodnoj* jednostavnosti *siromašna* i bez potreba, koji nije previadao privatno vlasništvo, nego do njega nije ni dospio.
Zajednica je samo zajednica *rada* i jednakost *plaće*, koju isplaćuje zajednički kapital, ti. *zajednica* kao opći kapitalist. Obje strane odnosa uzdignute su u predočenu općenitost, rad kao određenje, u kojem je svatko postavljen, a *kapital* kao priznata općenitost i sila zajednice« (Rani radovi, isto, str. 236).

reći, na koje se tu »osnovne vrijednosti« misli, ako ne prije svega na *princip* radničkog i društvenog samoupravljanja. Naglašavamo »princip«, jer on i sâm uvijek kao takav nije potpuno realiziran u našoj društvenoj praksi, nego je putokaz djelovanju. Ali čak i uz pretpostavku njegove potpune realizacije, kad bi mu određena praksa bila posve primjerena, on ne bi bio ni nekakav moralni princip, ni moralna vrijednost (u tom slučaju, naime, *pogotovu ne*, jer bi bilo apsurdno postulirati nešto što se već zbiljski zbiva kao oblik određene socijalističke prakse). Posrijedi je u svakom slučaju nesporazum, s jedne strane u odnosu na bit moralnog fenomena, a s druge na samu praksu. U odnosu na prvo ne vidi se i ne shvaća da pojam »moralne vrijednosti« ne određuje nikakvo faktičko ili realizirano (društveno, ljudsko, ili moralno) *stanje*, nego - kao moralne ili vrijedne - upravo takve odnose kakvi bi oni *trebali da budu*, pa je tim pojmom izražen jedan moralni *postulat*. U odnosu na drugo proglašava se pak jedan društveno-ekonomski ili politički princip ili oblik društvenih odnosa »moralnom vrijednošću«, što on po svojoj biti nipošto nije.

Princip samoupravljanja (ili Marxovim riječima: »asocijacija neposrednih proizvođača«) jest, naime, onaj *opći preduvjet* socijalističkog i komunističkog procesa razvitka koji omogućuje razrješenje osnovnih protivurječnosti klasnog društva kako u društveno-ekonomskom, tako i političkom, a onda dakako i ljudskom vidu, pa sačinjava neophodnu osnovu i pretpostavku za univerzalan razvitak i istinsko oslobađanje čovjekovih stvaralačkih snaga. On međutim upravo zato ne može da dobije atribut moralnog, ni u širem, ni u užem smislu tog određenja. Taj bi princip, naime, doista mogao ostati samo »moralni« zahtjev, ukoliko svjesne socijalističke snage ne bi radikalno pošle putem njegove realizacije, ili pak ukoliko bi se pretvorio u čistu frazu i parolu, pod kojom bi praksa bila sve drugo samo ne socijalistička.

Čudno je uostalom (a možda i simptomatično) ovo teorijsko insistiranje na utvrđivanju »vrijednosti« jednog stanja, kojega je bitna karakteristika i zapravo jedini smisao neprekidna borba za ukidanje otuđenih oblika života i faktičkog stanja, koji kao takvi (i uz pretpostavku »pozitivno« izborenog) ne mogu nikada po sebi samima da imaju neku stalnu, čvrstu (ili »vječnu«?) vrijednosti, nego im se uvijek iznova mora pristupati baš kritički! Socijalizam nije nikakva »vrijednost«, nikakva »riznica«, u koju će se pohranjivati »potignute vrijednosti«. A ako je već riječ o vrijednosti, onda je njegova jedina »vrijednost« u tome da ukida svaku pozitivnu i postignutu vrijednost i teži k boljemu nego što već jest (Vidi o tome završne redove Programa SKJ!).

Utoliko je polazna i završna tačka, osnova, rezultat i smisao ove i ovakve moralnosti samo jedan - *moralizatorski reformizam*, koji pliva po površini aktuelnog društvenog i ljudskog zbivanja, te ostaje doista samo »aktuelan«, to jest na trenutno sadašnje i opstojeće usmjeren tako, da je njegov neposredni izraz i odraz, pa njegovi moralni apeli (na koga?, na što?, koga to zapravo tangira? i šta se time mijenja? svijest? čija? i šta onda? . . . itd.) - ne sežu daleko, ili se uopće ne čuju. Marksistima i komunistima, ako to jesu i žele da budu, mora već da bude jasno (a tu se zaista možemo »učiti od historije«), da se samim moralnim apelom, pa bio on ne znam koliko »visok«, »human«, »vrijedan« itd. (odnosno - upravo zato!) nikada, nigdje i ništa nije zbiljski izmijenilo u opstojećoj bilo kojoj zbilji, pa se to (ako već, bar ne tako lako!) neće moći postići ni sa »socijalističkim« moralnim apelom, a još manje ako je ovakvog sadržaja, smisla i duha kao navedeni, koji je prekratkog daha. Za to je, naime, potrebna istinska ljudska akcija, koja ide na destruiranje, da bi tek onda mogla ići i na konstruiranje svog svijeta i društva u jednom te istom aktu. Jer je riječ ne samo o istinitosti (ili moralnosti) ljudske svijesti, nego o istini i slobodi čovjekova opstanka, da bi se sama zbilja (socijalistička) približila svojoj ideji (komunističkoj). Za to, dakle, nije dovoljno samo (dobro, bolje ili loše) misliti, ukoliko ovo mišljenje ne bi ujedno bilo i htijenje (praksa) onoga što se misli.

Stoga ćemo na kraju i mi pokušati da postavimo naše pitanje. Samo u ovom slučaju s nešto manje pretenzije od našega humorista, koji ga upućuje čovjeku, mi ga upućujemo našem filozofu i nama samima. Jer i filozofi su živi ljudi (premda svi živi ljudi nisu ili još nisu filozofi, a mogu da budu i treba da budu, i bit će!), zato pitajmo:

Filozofe, šta *ti* misliš? Ili drugačije: Da li i ti sada i ovdje za sutra, nešto *hoćeš ili nećeš?* Da bi opstojeće doista bilo i moguće! Ljudski bar podnošljivo! Reci i ti svoju riječ, ne čekaj da je izreče humorist prvi, ili čak i — jedini!

O KOEGZISTENCIJI

O NAČINU JEDNE DISKUSIJE

Predrag Vranicki

Nema sumnje da je pitanje koegzistencije (uvijek podrazumijevam miroljubive i aktivne, sa svim njenim konsekvencijama) jedno od bitnih pitanja suvremene teorije i prakse socijalno-političkog života. Ova razmatranja nisu nikakav pokušaj razrade ovog pitanja, nego osvrt na način današnje diskusije o ovom vitalnom problemu.

Poznato je da je misao o koegzistenciji kao miroljubivoj suradnji među narodima prilično stara preokupacija velikih humanista i filozofa. Bili su već time vjesnici onog dubljeg ljudskog, racionalnog i humanog — nasuprot brutalitetu i iracionalnosti svakodnevnog života, koji je tek izlazio iz svoje primitivnosti, sebičnosti, parcijalnih interesa i ograničenih horizonata.

Danas ovo pitanje postaje, *prvi put* u historiji, *realno* pitanje suvremene političke i društvene prakse. Govori li to o *novom* stupnju razvoja čovječanstva? Govori li o rađanju novog čovjeka i novih historijskih mogućnosti?

I suvremena misao o koegzistenciji ima svoju specifičnu historiju. Prvi put sagledana od jugoslavenskih marksista pred petnaestak godina — brzo je proglašena revizionističkom. U svakom pogledu nije se slagala sa »zvaničnim kodeksom« marksističkih istina i postavaka. Zato je još čudnovatije da se nešto kasnije, kada je prihvaćena sa raznih strana, opravdanost koegzistencije obrazlaže od jednog dijela socijalističkog svijeta ničim drugim nego samim Lenjinom. Ovakvo argumentiranje je došlo naročito do izražaja u oštrom, i čini mi se dalekosežnom, sukobu unutar socijalističkih snaga, u prvom redu u pismenoj raspri između komunista SSSR-a i Kine.

Sovjetski marksisti opravdavaju svoj stav o koegzistenciji, uz neke argumente koji se mogu u potpunosti prihvatiti, kao dosljedno pridržavanje Lenjinove koncepcije o koegzistenciji; kineski marksisti opravdavaju svoj stav o imperijalizmu i ne-koegzistenciji kao dosljedno pridržavanje također Lenjinove misli i prakse.

Da je Lenjin najviši autoritet političke misli i akcije — o tome nema nikakve sumnje. On je to, međutim, u prvom redu po svom

izvanredno kreativnom mišljenju i imaginaciji koji su omogućili genijalne solucije određenih historijskih situacija i procesa, a ne po određenim stavovima koji su izrazi i određenih situacija u kojima je živio. Učiti se od takvih genijalnih mislilaca ne možemo u prvom redu po rezultatima. Jer su rezultati nešto utvrđeno i završeno, a zavise od konkretnih historijskih konstelacija. Bitno je shvatiti njihov način mišljenja, način sagledavanja određenih procesa, bogatstvo imaginacije, nedogmatičnost i hrabrost da se odgovornost za rješenja preuzme u potpunosti na sebe.

U vezi sa svim ovim postavlja se pitanje: postoje li neke *bitne* razlike između situacije nakon prvog svjetskog rata, o kojoj je Lenjin razmišljao i donosio sudove u vezi sa postojanjem prve socijalističke vlasti, i suvremene naše? Kakve su Lenjinove ocjene i rješenja tadašnje situacije i koliko mogu da vrijede za nas danas?

Nisu nam potrebne na ovom mjestu nikakve posebne i iscrpne analize tadašnje situacije, jer je to učinio i sam Lenjin i neki drugi marksisti. Možemo samo ukratko podsjetiti na najbitnije: da je prvih dvadesetak godina ovog stoljeća karakterizirano imperijalističkom fazom razvoja kapitalizma (analize Lenjina, Hilferdinga, R. Luxemburg, Buharina i drugih), za koju je još uvijek bitna karakteristika: financijski kapital i nesmiljena borba za tržišta (u bilo kojem obliku), kao i nemogućnost izbjegavanja unutrašnjih protivrječnosti u raznim oblicima ekonomskih i političkih kriza (ne navodim i mnoge druge značajke koje naročito Lenjin navodi, a koje za ovu svrhu nisu neophodne).

Drugi bitan moment je: prva uspješna socijalistička revolucija.

S obzirom na prvi moment Lenjin, kao i većina boljševika početkom dvadesetih godina, nije imao nikakvih još historijskih podataka o izmijenjenoj situaciji imperijalizma, te je sa sigurnošću pretpostavljao daljnje unutrašnje i vanjske krize kapitalizma, sa svim poznatim posljedicama u osvajačkim ratovima, revanšizmima, krizama itd. Drugih nekih protuteža van kapitalizma nije postojalo, osim još uvijek slabe prve sovjetske vlasti.

Na osnovi takvih historijskih činjenica nije bila uopće moguća, od strane teoretičara takvog formata, nikakva koncepcija koegzistencije kao takve međunarodne politike koja bi mogla dovesti do trajne međunarodne saradnje, isključenja ratova kao metode odnosa, do razoružanja itd.

S obzirom na drugi moment — Lenjin se u mnogome razlikovao od nekih drugih svojih suradnika (naročito Buharina). On je smatrao da bi bilo »čudno i čudovišno« žrtvovati prvu socijalističku vlast radi jedne apstraktne koncepcije svjetske revolucije. To je ujedno i razlog, sasvim inače opravdan, što je zastupao mir s imperijalističkim silama (čiji su uslovi bili veoma teški) i što dulje koegzistiranje s njima. Ali — ta koegzistencija je, iz navedenih razloga, mogla imati samo jedan smisao: omogućiti toliko željeni predah da bi se moglo pristupiti izgradnji porušene zemlje i izgradnji socijalizma. A to je značilo da je tada bez takve koegzis-

tencije i samo daljnje postojanje sovjetske vlasti bilo u priličnoj mjeri problematično. (Ne treba ovdje naglašavati da je za Lenjina osvajački rat od strane socijalističke zemlje bio najobičniji apsurd).

To su u najosnovnijim linijama okviri u kojima se razvija Lenjinova misao u tim pitanjima. Izvrsno poznavajući karakter tadašnjeg imperijalizma, Lenjin bi morao biti naivni romantik da je u temelje svoje koncepcije o tadašnjoj historijskoj situaciji postavio stav o koegzistenciji kao *realno mogućem putu* rješenja većine glavnih protivrječnosti tadašnjeg svijeta. S obzirom na karakter i tadašnje mogućnosti kapitalizma Lenjin je *nužno* i jedino *opravdano* morao računati na daljnje svjetske sukobe, imperijalistički način rješavanja suprotnosti pojedinih svjetskih konkurenta, pa čak i na vjerojatnu ponovnu agresiju određenih grupacija imperijalizma na sovjetsku državu. Nikakvi značajniji novi momenti ili procesi u razvoju tadašnje historije nisu davali osnove za neko drugo, bitno različito mišljenje.

Teorija o miroljubivoj i aktivnoj koegzistenciji, ne kao privremenom sredstvu i formi odnosa među državama i narodima (jer takva je koegzistencija uvijek postojala), nego kao takva politička teorija koja se oslanja i proizlazi iz novonastalih historijskih situacija i ukazuje na *realne mogućnosti* humanijeg rješavanja međunarodnih pitanja, realne mogućnosti pobjede ljudskog uma i nauke nad atavističkim nagonskim i brutalnim formama ljudskih odnosa — najnovijeg je historijskog datuma.

Ona, kao presudan teorijsko-praktički stav, uz mnoge još druge pozitivne pojave, samo ukazuje da je i marksistička misao izašla iz jedne faze mamurluka i neinventivnosti, toliko karakterističnе za staljinistički period. Apologetska i dogmatska vezanost za izvjesne aspekte misli najvećih marksista — degradirala je i samu marksističku misao, a zapravo i njene tvorce. Jer se nije prihvatio duh njihova učenja i mišljenja, nego su se teologizirale njihove koncepcije.

Reperkusije su još i danas neobično vidne. Pa kad sovjetski teoretičari pravilno zastupaju misao o koegzistenciji, pa i pravilno argumentiraju nekim novim momentima i situacijama, još uvijek misle da je najjači argument pozivanje na Lenjina i pretvaranje Lenjina u teoretičara koegzistencije!

Marksisti su onda marksisti kada pokušavaju i uspijevaju da misle i djeluju na nivou Marxa i Lenjina, a ne tada kada svojim postupcima samo ukazuju na svoju malodobnost. Marksizam nije kreativna misao koja je postojala samo kod nekolicine. Nego takva kreativna misao koja služi za daljnje kreacije. Inače bi bila ubrzo zaboravljena i tretirana samo kao historijska prošlost. Marksizam upravo zato i traži (a to je bila jedna od najvećih strana svih velikih marksista) i kreativne ličnosti i kreativne misaone atmosfere, a ne dekrete i oponašanja. Takve atmosfere koje će kod pojedinaca razvijati maksimum imaginacije, kritičnosti, stvaralačke analize, razvijanje njihovih talenata. Takve atmosfere u kojima će se misao naprezati da pobjeđuje argumentima i kada će ustuknuti samo pred novim argumentima.

Marksizam je doživio u periodu staljinizma osjetan i tragičan pad. Renesansa marksističke misli je u toku i ujedno neophodna ne samo zato što se sudbina čovjeka i njegove historije ne može zasnivati na mediokritetskim analizama i stavovima, nego zato što odgovornost za historijske odluke nosi *svaka* generacija na svojim leđima.

Napokon, postavlja se pitanje iz kojih historijskih situacija proizlazi stav o koegzistenciji i da li je on opravdan?

Samo nekoliko momenata koji karakteriziraju situaciju nakon drugog svjetskog rata, a koje možemo ovdje navesti, dovoljni su da pokažu na *bitno* različitu situaciju od one prije četrdesetak godina. Te promjene možemo uočiti i na planu razvoja sredstava za uništavanje, i na planu strukture suvremenog svijeta i s obzirom na procese unutar samog kapitalizma.

Što se tiče prvog momenta — nuklearna energija i termonuklearna sredstva za uništavanje *presudno* djeluju na karakter i perspektive suvremenih odnosa. Stravične perspektive samouništavanja i to najvećih i najrazvijenijih nacija moćniji su argumenti za novi tip koegzistencije, sa svim njenim konsekvencijama do samog razoružanja, od bilo kakvih dobrih želja ili svijesti suvremenog čovjeka.

Razvoj nauke je dakle pretekao prosječnu svijest današnjeg čovjeka, ali je i svojim vrtoglavim hodom, postavivši pred čovjeka dilemu: sve ili ništa — počeo moćno da djeluje na oblikovanje jedne nove psihologije i svijesti naših suvremenika. Sasvim je razumljivo da je ovaj argument zasad najjači argument obih strana za upostavljanje novih međunarodnih odnosa.

U vezi s drugim momentom, situacija je također bitno različita, a karakteriziraju je dva naročito značajna procesa: pojavljivanje na historijskoj sceni niza novih socijalističkih zemalja kao i ubrzani proces raspadanja kolonijalizma i stvaranje niza novih slobodnih zemalja.

Navedeni procesi bitno su izmijenili strukturu suvremenog svijeta. Socijalističke zemlje, bez obzira na niz još dječjih bolesti kroz koje prolaze, svojom egzistencijom znače oštru protutežu agresivnim kapitalističkim krugovima, a svojom ideologijom zastupaju nove metode u međunarodnim odnosima. Sasvim je razumljivo da svako odstupanje od ovih stavova (na pr. kineske akcije na indijskoj granici) nanosi nesagledive štete i razočarenja kod svih onih koji u socijalizmu gledaju i nove principe međuljudskih i međunarodnih odnosa.

Isto tako na promjenu dosadašnje strukture značajno djeluju procesi u novooslobođenim, dosad kolonijalnim zemljama. Imajući svoje vlastito bogato historijsko iskustvo kao i dosadašnja iskustva socijalističkog svijeta — pa makar i pretežno u njegovim državno-socijalističkim oblicima — veliki dio tih zemalja nastoji da ubrza vlastiti razvoj mimoilazeći sva ona tragična iskustva u razvoju kapitalizma. Socijalistička perspektiva, pa i sa oštrije naglašenim etatističkim formama u prvim fazama razvoja, ostaje

tim zemljama kao najkreativnija solucija. Tamo gdje je to s obzirom na nivo njihova razvoja moguće, jugoslavenska iskustva s društvenim samoupravljanjem također predstavljaju već neposredne oblike njihovog historijskog života. Sasvim je razumljivo da pretežni dio tih zemalja nastoji da izbjegne blokovsku angažiranost, da ne budu uvučene u nove neprijatnosti nakon tolikih godina, pa i stoljeća eksploatacije i neslobode.

Ova izmjena u strukturi suvremenog svijeta, gdje socijalističke zemlje po principu ne bi smjele da agresivnim metodama rješavaju razna međunarodna i vlastita pitanja, a novooslobođene svojim stavom neangažiranosti i koegzistencije označavaju samo novi uteg na strani miroljubivog rješavanja spornih pitanja — bitna je karakteristika suvremene historije tek ovih petnaestak posljednjih godina.

S obzirom na treći moment tj. na procese u samom kapitalizmu, situacija je također izmijenjena. Klasični individualni i monopolistički kapitalizam doživljava posljednje razdoblje stvarne historijske egzistencije. On se pokazao nesposobnim da rješava svoje vlastite unutrašnje protivrječnosti, a još manje da bude osnova za rješavanje međunarodnih odnosa. Sve to dovodi u tim najrazvijenijim zemljama do jačanja države kao samostalne političke instancije, do njene moći i sve većih ekonomskih i političkih ingerencija. Snažni razvoj nauke omogućava državnoj administraciji sve bolji i brži uvid u osnovne ekonomske procese, pa prema tome i mogućnost mnogo efikasnije intervencije u određenim situacijama. Ono što nije uspijevalo kapitalizmu u fazi potpuno anarhične proizvodnje i tržišta, a to je da izbjegne snažne unutrašnje katastrofe, u mnogo čemu uspijeva i uspijevat će novom državnom kapitalizmu. Ali, i taj proces samo govori o preživjelosti jednog načina proizvodnje i svih njegovih konsekvencija na unutrašnjem i međunarodnom planu. Iz svih tih razloga i u tim zemljama svijest o koegzistenciji i miru postaje sve dominantnija i u onim krugovima koji to nedavno nisu mogli ni pretpostavljati.

Ovo su ukratko oni procesi u tkivu suvremene historije koji označavaju *sasvim nove* komponente koje historijski postoje tek nakon 1945 (Počeci nekih od ovih procesa padaju, naravno, u razdoblje prije posljednjeg svjetskog rata). Bez postojanja takvog razornog sredstva koje je dovelo u pitanje i sam opstanak čovjeka, bez promjene u strukturi suvremenog svijeta u prilog socijalističkih i novih slobodnih zemalja koje se drže principa neangažiranosti, bez unutrašnjih promjena i u samom kapitalizmu — suvremena koncepcija aktivne i miroljubive koegzistencije kao trajnog oblika odnosa među državama i definitivnog prevladavanja upotrebe oružane sile u rješavanju međunarodnih problema bila bi obična romantična i utopijska misao ili humano načelo bez realnih perspektiva. Zato koncepcija o koegzistenciji u *ovakvom* obliku nije mogla nikada prije niti postojati, tj. kao realna osnova jedne dugoročne politike. Lenjin je morao biti za jedan oblik koegzistencije o kojem smo govorili. On je kao socijalistički političar i

humanista morao *u principu* da bude za miroljubivo rješavanje međunarodnih pitanja. U tom smislu se mogu kod njega naći pojedine opaske ili upute delegatima na pojedinim međunarodnim konferencijama. Ali, takve principijelne stavove naći ćemo i kod mnogih drugih humanista i prije i za vrijeme Lenjina. U Lenjinovo doba, međutim, nije postojao niti jedan od prije navedenih momenata da bi stav o koegzistenciji Lenjin postavio kao temelj svoje politike, kao sagledavanje stvarnih mogućnosti rješavanja međunarodnih pitanja. Cjelokupna situacija tadašnjeg kapitalizma, stanje međunarodnih protivrječnosti i sredstava za njihovo rješavanje govorili su u prilog shvaćanja da su daljnji svjetski sukobi neizbježni i da je orijentacija na takve perspektive nužna i jedino opravdana.

Kada se međutim kineski teoretičari pozivaju na Lenjinove analize imperijalizma i proglašavaju politiku koegzistencije revizionističkom — onda padaju u drugu vrstu pogreške: poistovjećuju situaciju u Lenjinovo vrijeme sa našom današnjom, pokazuju nesposobnost da samostalno priđu analizi svih ovih transformacionih procesa o kojima smo govorili. Ovo pozivanje pokazuje samo drugi vid negativnog pozivanja na Lenjinovu misao, koje ne uzima u obzir sve duboke historijske promjene posljednih nekoliko decenija, te je karakteristično za svaki dogmatski način mišljenja.

Prema tome suvremena koncepcija aktivne i miroljubive koegzistencije ne može biti vezana uz Lenjinovo ime, nego je kreativno rješenje kako jugoslavenskih marksista tako i onih političkih snaga koje su taj princip proklamirale na Banduškoj konferenciji.

Ne treba ovdje posebno naglašavati, jer je to s raznih strana već rečeno, da ovakva koncepcija koegzistencije implicira nužnost postepenog i potpunog razoružanja, da ne znači zamrzavanje sadašnje situacije nego otvara mogućnost daljnjih procesa, naročito u vezi s oslobađanjem kolonijalnih zemalja i da ni u kojem slučaju ne negira opravdanost nacionalno-oslobodilačkih procesa, otpora i socijalnih revolucija. To su unutrašnji procesi u pojedinim zemljama i historijsko pravo na takve procese nitko tim narodima ne može uskratiti.

Međutim, jedno treba još posebno naglasiti, kao i većina historijskih procesa koegzistencija nije nikakva nužnost poput kakve makrokozmičke. Ona se ukazuje kao jedna realna mogućnost (danas toliko realna da postaje i veoma vjerojatna kao perspektiva međunarodnih odnosa) čije krajnje ostvarenje nije nikakav nužan i stihijan proces, jer ovisi o ljudskoj svijesti i angažmanu.

Upravo zato je i toliko nužno činiti krajnje napore u svim pravcima od strane progresivnih i socijalističkih snaga da misao mira, kao suvremena najrevolucionarnija misao, postane neotuđivi dio svijesti suvremenog čovjeka.

Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*

Frankfurter Beiträge zur soziologie, Band 11 Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1962, 182 str.

U uvodnoj primjedbi za ovu knjigu Alfreda Schmidta (što je njegova disertacija) Max Horkheimer i Th. W. Adorno smatraju, da je ona, kako svojim obrađenim predmetom, to jest interesantnošću (za koji se kaže da je vrlo rijetko ili gotovo nikako posebno obrađivan u marksističkoj literaturi), tako i kritičkim osvjetljenjem nekih bitnih pitanja, određenja i pojmova Marxove filozofije, zavrijedila da uđe u seriju navedene edicije (»Po nalogu Instituta za socijalno istraživanje — izdali Theodor W. Adorno i Walter Dirks«).

Knjiga je doista interesantna, jer obrađuje posebno jedan ključni pojam Marxove filozofije, u kojemu se sažimlju i ukrštavaju osnovni problemi ne samo Marxova filozofiranja, nego se u tom »pojmu« ukotvljuje odlučan indikator svijesti, doživljaja i opstanka suvremenog čovjeka današnjice i njegov bitni odnos spram svijeta i života. Za nas je pak ova knjiga pored ostalog, zanimljiva i po tome, što u njoj na svoj način (o čemu donekle govori i navedeni »placet«) u nekim osnovnim stavovima, a još i više po samom pristupu problemu, donekle dolaze do izražaja i neke karakteristične strane takozvanog »Frankfurtskog kruga«[1], u kojemu je filozofski školovan i iz kojeg je proizašao i A. Schmidt. Jasno je, dakako, da po ovoj Schmidtovoj knjizi ne možemo suditi o dostignućima čitavog ovog kruga filozofa i sociologa (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas, da spomenemo samo glavne), koji su dali i daju ozbiljan prilog suvremenoj marksističkoj misli i koji uz vrlo rijetke pojedince u redovima marksista posljednjih decenija (G. Lukács, K. Korsch, E. Bloch) sačinjavaju malu oazu samostalne i kritičke misli unutar pustinje dogmatiziranog i vulgariziranog marksizma u eri apologije staljinizma. No, neki nam momenti ipak dozvoljavaju takav sud, jer je u njima dan specifičan okvir kretanja jedne misli, karakterističan za gotovo sve pripadnike rečenog kruga. Ako pri tom imamo u vidu i naročitu ekskluzivnost ovoga kruga, koji se danas naziva i »Adornovom školom«, ekskluzivnost koja pokatkad graniči i s misaonom netrpeljivošću spram suprotnih stavova i shvaćanja, onda će nam biti jasnije da se već ovo »pripadanje školi« bazira na određenom zajedničkom idejnom stavu i htijenju, što s jedne strane proizlazi iz konkretne društveno - političke i ideološke situacije današnje Zapadne Njemačke (u kojoj je ova grupa oficijelno drastično ignorirana i onemogućavana, pa je često prisiljena da se kao takva bori za »opstanak« spram drugih filozofskih centara), a s druge strane iz »biografije« njezinih osnivača (marksistički orijentiranih, antifašista, emigranata pred hitlerizmom, kao Židova i kritičara građanskih društvenih odnosa Nje-

1) O djelatnosti tzv. »Frankfurtskog kruga« prije i poslije II svjetskog rata vidi pogovor knjizi M. Horkheimera: *Pomračenje uma* (Bibl. »Logos«, Veselin Masleša, Sarajevo 1963) pod naslovom »Osnovni koncepti zapadne kulture u svjetlu kritike Maxa Horkheimera« od dr. Muhameda Filipovića, kao i redakcijsku bilješku o piscu.

mačke i zapadnog svijeta itd., bez obzira što su istovremeno radikalno kritički usmjereni i spram Istoka, odnosno staljinizma).

Horizont specifičnog pristupa Marxovoj filozofskoj misli vidljiv je već u prvoj glavi Schmidtove knjige (Karl Marx i filozofijski materijalizam), gdje on u odjeljku: Ne—ontologijski karakter Marxova materijalizma, piše slijedeće:

»Kada Marx prirodu — materijal ljudske djelatnosti—određuje kao ono, što nije vlastito subjektu što ne nestaje bez ostatka u načinima ljudskog prisvajanja, što je s ljudima naprosto neidentično, onda on ovu izvanljudsku zbilju ipak ne shvaća u smislu nekog *neposredovanog objektivizma, dakle ontologijski*« (str. 19, kurziv M.K.).

Kao kritika dobro poznatog »ortodoksnog«, vulgarnog, »znanstvenog« i dogmatskog materijalizma (u kojem se obliku marksizam i od strane »marksista«, kao i od njegovih protivnika i kritičara interpretira već decenijama), ova je teza svakako na mjestu, jer je usmjerena protiv starog ontologizma mehanističko—materijalističkog tipa, što ga Marx čitavim svojim djelom upravo radikalno prevladava (a što danas ne mogu ili ne žele da shvate samo još »najzadrtiji« marksistički dogmatičari, školovani uglavnom u duhu interpretacije Marxove misli i koja je u njegovoj knjizi — potkrijepljena odgovarajućim citatima Marxa, Engelsa i Lenjina i varirana na različite načine — dosljedno provedena do kraja, krije se jedna po autora neprijatna i njemu samome nejasna okolnost. On se, naime, neopazice dao uvući u teorijsko—misaoni krug onog istog načina u postavljanju pitanja, protiv kojega stalno polemizira, spram kojega je upravljena oštrica njegove kritike i iz kojeg bi, naravno, htio izići smatrajući pri tom da mu je to i uspjelo. No, ishod je zapravo obratan, pa se autorova pozicija u biti podudara, kako s onom teoretičara II Internacionale (kojima je filozofija, dijalektika, kao i povijesnost Marxove misli veoma »smetala«, te su je odbacivali ili mimoilazili za volju »znanstvenog socijalizma«), tako i s osnovnim pretpostavkama njihovih staljinističkih teorijskih nastavljača. Svakako zanimljiv, no ne i toliko rijedak paradoks, kad je riječ o Marxovu djelu.

Iz toga onda proizlaze i sve neodređenosti, nedorečnosti, unutranje protivurječnosti, teškoće i nedostojnosti čitave autorove filozofske pozicije, koja — da bi stvar bila još zapletenija — ne želi, ili točnije da se kaže, boji se da bude filozofijska. I to ne u pozitivnom smislu, dakle s Marxova stanovišta »ozbiljenja filozofije«, nego u čisto antitetičkom protustavu spram kritiziranog mogućeg ontologizma (koji se identificira s ontologijom), dakle u apstraktnoj suprotnosti, u kojoj se i sam filozofijski pristup sumnjičavo i s nevjericom u njegovu mogućnost implicitno sagledava kao puka spekulacija i ontologiziranje u stilu stare metafizike. Da međutim u Marxovoj nauci povijest (povijesnost) dobiva jednu ontologijsku dimenziju (djelomično po uzoru na Hegela) i da samo na tom nivou može biti riječi o istinskom ozbiljenju filozofije kao revolucionarnog smisleno—povijesnog čina (dakle na stanovištu svjesnog bitka), to je za Schmidta posve nezamislivo (budući da takve »heretičke« misli za njega i njegove učitelje neopozivo »mirišu« na očito heideggerovstvo!). Tako se zajedno s ontologizmom, neodrživim u horizontu i na pretpostavkama Marxove misli, preko palube baca i ontologijska (kao i antropologijska) njezina *utemeljenost*. Iz bojazni da se od Marxa po starim uzorima i načinima (uvriježenim i u samom marksizmu, o čemu dovoljno govori i njegova historija) ponovo ne stvori novi ontolog, ide se u drugu krajnost identifikacije filozofije s ontologizmom (odnosno s ontologijom kao tradicionalnom filozofijskom disciplinom, ili pak s metafizikom), pa se gotovo na svakoj stranici ove knjige osjeća nevoljko, a istovremeno u skladu s tim »realističko-kritičko« kretanje po rubu filozofije i ne-filozofije kao čistog protustava (pri čemu kao da je prisutna autorova »grižnja savjesti«, što se nekim, dakle filozofijskim pitanjima, mora filozofijski pristupiti). Tako filozofija po Schmidtovu shvaćanju i uvjerenju predstavlja samo onu negativnu granicu ili graničnu negativnost (kao »nužno zlo« marksizma), koja se nipošto ne smije prekoračiti, ukoliko se želi ostati na

stanovištu i u okviru »trezvene kritičnosti«, koja se u skladu s pozicijom čitave »škole« može u najboljem slučaju shvatiti samo u aspektu jedne »kritičke teorije društva« (što Jürgen Habermas naziva i »kritičkom sociologijom«, usp. njegovu »Teorie und Praxis«, 1963).

Iz navedenog se citata jasno vidi kako se neposredovani objektivizam (prirode) poistovećuje s pojmom ontologijskog, pa proizlazi da se ontologijsko iscrpljuje u njemu, što i jest pravo autorovo shvaćanje (kao da s druge strane nema i drugih oblika ontologizma). Još eksplicitnije se taj stav izražava na drugom mjestu, gdje se kaže:

»Samo, gdje se s Marxom materijalna realnost priznaje kao svagda već *društveno posredovana, dade se izbjeći ontologija* ...« (str. 26. kurziv naš).

Prema tome ova »društvena posredovanost« po Schmidtovu mišljenju nije tako konstitutivna za čovjekov bitak, da bi imala ontologijski karakter (pa ne preostaje drugo nego da se ona shvati samo u sociologijskom smislu), i to upravo zato što je pojam društva i društvenog shvaćen jedino u usko sociologijskom, a ne u Marxovu, dakle povijesnom smislu i značenju, u kojem se za Marxa »društveno« i »ljudsko« gotovo podudaraju. Ontičko se potvrđenje ljudskog bića (po povijesnoj praksi) *izbjegava*, dakle, društvenom posredovanošću!? Ovakvo stanovište, koje ne razumije ili ne respektira Marxov bitni filozofijski povijesni novum, mora završiti u protivrječju i nejasnoći, kao što je na primjer ova:

»Prireda je za Marxa *moment* ljudske prakse kao i istovremeno *totalitet* onoga što jest« (str. 19, kurziv naš).

Nije dakako jasno, kako moment nečega može da postane totalitet onoga (svega) što jest, kao što isto tako nije jasno, na koji bi se to način u ovaj totalitet prirode mogao svrstati na primjer jedan stroj, industrijski proizvod, elektronski mozak ili i sama ljudska misao. Međutim, ovakvi i slični stavovi proizlaze odatle, što se i društvo (društvena praksa) razumije u parcijaliziranom vidu samo kao jedan dio (moment) prirodnog zbivanja, kao njegovo evoluciono—genetičko nastavljanje na općoj prirodnoj osnovi, pri čemu se (društvena) praksa, dakle povijesna ljudska djelatnost, shvaća jedino u smislu modifikacije prirodnih oblika ili prerade opstojećeg materijala prirode, a priroda je sagledana isključivo kao »materijal rada« (pri čemu se ni ne naslućuje bitna Marxova razlika između rada i proizvodnje, u kojoj je rad otuđenje čovjekove biti kao proizvodnje). Zato Schmidt želi da poštopoto »očisti« Marxa od njegova mladenačkog »romantičarskog« (feuerbachovsko — heineovskog) patosa prirode i apstraktnog antropologijskog balasta iz »Ekonomsko-filozofijskih rukopisa 1844« (za volju tipično građanske manipulativnosti i iskoristivosti prirode kao puke sirovine, što je postala svrha samoj sebi, bez primjese bilo kakvog drugog ljudskog smisla), u kojima tobože još uvijek djeluju na njega, kako to autor kaže, idoli »čovjek« i »priroda«, te tvrdi kako u »srednjega« i »zreloga« Marxa (poznata teza i napor dogmatičara i »realista« da se pozitivistički »zbriše« revolucionarni izvor kritike i pravi patos Marxova filozofiranja koji ide na izmjenu opstojećeg svijeta!) iščezava govor o »čovjeku« i da Marx napušta takve termine kao »Entäusserung«. »Etfremdung«, »povratak čovjeka k sebi samome«, »ozbiljenje ljudske biti« itd. On ih navodno posve napušta, čim je primijetio da se oni u ustima malograđanskih autora pretvaraju u ideologijske pripovijesti (str. 110), kao da bi napuštanjem ili promjenom termina mogao da iščezne i sam gorući problem koji im stoji i ostaje u osnovi. S druge pak strane autor dobiva pohvale od svojih učitelja, što u svojoj knjizi konzultira i Marxove »Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie« (1858-59) kao pripremne radove za »Kapital«, a u kojima se čitava analiza i kritika građanskog društva i svijeta u cjelini vrši zapravo *jedino* s kritičke pozicije otuđenja. No, i ovdje autor nije posve zadovoljan Marxom, jer ga ne može uklopiti i ukalupiti u svoju konstrukciju i sliku o njemu, budući da na njegovu žalost i u ovom »zrelom« djelu »Marx upotrebljava termine koji zvuče ontologijski« (str. 67). Interesantno je

međutim, napomenuti da i sam Schmidt kroz čitavu knjigu upotrebljava, kao nešto posve normalno, one iste termine, za koje smatra da su u marksizmu neodrživi i koje odbacuje kao Marxov danak svojoj »grešnoj« filozofijskoj romantičarskoj prošlosti. A ovakvih čudnih nedosljednosti ima dosta u ovom djelu.

Nije, međutim, nedosljedan stav spram spoznaje teorije u Marxovoj filozofiji, jer on upravo dosljedno proizlazi iz autorova osnovnog stanovišta, na kojem određenja prirode, prakse, filozofije, teorije, spoznaje, društva, rada, historije itd. nipošto ne stoje u odnosu unutrašnje koherentnosti, cjelovitosti i smislene povezanosti, i to zbog bitnog razloga, što nisu sagledani u dimenziji svog osnovnog principa — povijesnosti. Tako u III glavi odjeljak B) K pojmu spoznajne teorije u Marxa (str. 90—95) i pored kritike tradicionalnog pojma spoznajne teorije, pri čemu se naglašava Marxovo suglašavanje s Hegelovom kritikom Kantova »apstraktnog« kriticizma, ostaje autor u odnosu na mogućnost (kao i na mogući oblik) marksističke spoznajne teorije očito neodređen i bez vlastitog čvrstog stava. No, i iz ove blijede njegove interpretacije može se točno zaključiti, kako autor traga za tekstovima koji bi mu potvrdili i potkrijepili spoznajno-teorijsko stanovište u Marxovoj filozofiji. Budući da ih ne nalazi u Marxa (jer ih nema), to on s jedne strane Marxove eksplicitno ontologijsko—antropologijske stavove i kritiku spoznajno—teorijski interpretira (čak i onu poznatu tezu: »Oblikovanje pet osjetila posao je čitave dosadašnje svjetske povijesti«, kao i onu o industriji kao »otvorenoj knjizi bitnih ljudskih snaga« itd.), a s druge ih strane traži u Engelsa i Lenjina. Čim je pak pošao od toga, da u Marxovoj filozofiji nađe i spoznajno—teorijski »impuls«, onda mu je bilo teško izbjeći da se nađe u vodama jedne teorije odraza (koju on na svoj način istovremeno i kritizira!), misleći da ju je izbjegao time, što će umjesto osnovnih i standardnih njenih pojmova »Abbild« ili »Widerspiegelung« upotrijebiti pojam »Spiegelung«.

Tako on piše:

»Pri svem materijalizmu ovoga (Marxova — M.K.) gledišta ima se, međutim, čvrsto držati toga, da Marx u pojmovima ne sagledava *naivno-realističke otiske* (Abdrücke) samih predmeta, nego *ogledanja* (Spieglungen) povijesno posredovanih odnosa ljudi spram njih« (str. 94).

Na drugom mjestu (str. 92) gdje je riječ o jedinstvu teorije i prakse (koje u knjizi nigdje nije utemeljeno ni izvedeno, pa ostaje samo tvrdnja, budući da već ovo *naknadno* dovođenje u vezu teorije i prakse pretpostavlja njihovu primarnu razdvojenost i *nejedinstvenost*, koja je prava osnova i polazna tačka Schmidtove interpretacije Marxa), autor kaže »da različitim povijesnim oblicima ljudske borbe s prirodom odgovaraju i različita *teorijska ogledanja*, koja su istovremeno (!) *konstruktivni moment* i *izraz* ove borbe« (kurziv naš). *Kako* ovo teorijsko odslikavanje (ogledanje, odražavanje) postaje konstitutivni moment ovoga (povijesnog) procesa, ostaje dakako nerazjašnjeno i nepoznato (budući da uz sve moguće napore ni teorija odraza nije uspjela da razložito odgovori na ovo bitno pitanje)! Umjesto ovog odgovora dobivamo od Schmidta »tezu«:

»Lenjin, koji se već prije Lukácsa (!) potrudio oko filozofijskog sadržaja u Marxovu »Kapitalu«, potcrtava također u dotadašnjoj literaturi nedovoljno uvažavani *spoznajno—teorijski* (Schmidtov kurziv!) karakter dijalektike u njenoj Hegelovoj kao i Marxovoj verziji« (str. 95), iza čega slijedi poznati Lenjinov stav o dijalektici *iz* »Filozofskih bilježnica« koji završava određenjem, koje ukazuje da u ovom bitnom problemu Lenjin nije dokraja shvatio Marxa (pa ni Hegela), kad piše: »Dijalektika je *baš* spoznajna teorija (Hegela i) marksizma: upravo ovu »stranu« stvari (to nije jedna »strana«, nego *bit* stvari) nije zapazio Plehanov, a da se uopće ne govori o drugim marksistima.«

Odmah iza ovoga autor ističe sadržaj spoznajnog problema u Mar-

---

2) U Ristić—Kangrginom njemačkom rječniku stoji: Spiegelung — 1. ogledanje, stvaranje lika (i slike) odbijanjem svjetlosti, 2. Spiegelbild (= lik u ogledalu).

xa, o kojemu govori slijedeći odjeljak (C/ Konstitucija svijeta i historiska praksa), koji ima da pokaže, »na koji način historijska praksa ljudi u njenom totalitetu konstituira logičko jedinstvo ne samo subjektivno-ljudske spoznajne moći, nego također i onoga što se svagda naziva iskustveni svijet« (str. 95). Iz ove točne pretpostavke očekivalo bi se da će autor i poći tim putom, ali nam ova njegova »historijska praksa« neće ništa pokazati, kad se čak i Marxovi pojmovi »naturalizma« i »humanizma« (usp. Rane radove, Zgb. 1953, str. 233—34 i 269) spoznajno—teorijski interpretiraju:

»Što Marx ovdje još (!) naziva »naturalizmom« ili »humanizmom«, jest već usprkos feuerbachovskoj terminologiji daleko iznad Feuerbacha i *sadrži već spoznajno—teorijsko zrno materijalističke dijalektike*«, (str. 97, kurziv naš).

I sam Schmidt vidi da ovdje nije bitna (feuerbachovska ili ne) terminologija, ali ne vidi da je u ovim i drugim stavovima sadržan Marxov uspješan napor da prevlada i idealizam i materijalizam, i to ne spoznajno-teorijski, ne u smislu stvaranja svoje nove spoznajne teorije, kako to misli autor, nego kao ona ontologijska određenja u vidu kojih su ljudi čitave dosadašnje historije (kao »prethistorije«, u vidu otuđivanja i samootuđenja) ne samo mislili ili spoznavali, nego i živjeli (i žive još i danas zajedno sa Schmidtom i ostalim teoretičarima), pa se ova određenja odnose na čovjekov bitak, njegovu bit i egzistenciju, za koja određenja i Schmidt i čitava »škola« kojoj pripada smatraju da su naprosto nedopustiva u horizontu Marxove misli (jer su »ontologijska« i »antropologijska«, dakle »filozofijska«, što znači »apstraktna« i idealistička!). Zato nije čudno ili slučajno, nego nužno protivrječje u kojem se autor stalno nalazi, kad s jedne strane kritizira Engelsa, a s druge se poziva na njega i slaže se s njim u onom bitnom, to jest u određenju pojma prakse. Stoga čitamo samo ovo:

»U praksu ubraja Marx ne samo životni proces društva kao cjeline i revolucionarnu akciju, koja treba da proizađe iz njezinih (cjeline, op. M. K.) antagonizama, nego također industriju u užem smislu i prirodoznanstveni eksperiment« (str. 101).

Da tu ne može biti riječ o *povijesnoj praksi* kao podrijetlu i u vijek živom iskonu čovjeka i njegova svijeta, što znači istinskog čovjekova bitka (o čovjekovu djelu kao ljudskoj stvaralačkoj mogućnosti i rodnom mjestu smisla čovjekova opstanka nema u knjizi ni jedne jedine riječi!), vidi se kako iz navedenoga, tako i iz stalnog autorova insistiranja na »spoznajno—teorijskom aspektu Marxova pojma prakse«, a eksplicitno na ovom mjestu (koje se posve uzima iz Engelsova pozitivističkog stava):

»Ne unutar pojmovnog mišljenja, nego samo ukoliko se ono *eksperimentalno* isproba, dade se odlučiti o istini ili neistini određenog teorema« (str. 101, kurziv M.K.).

Suvišno je ovdje možda postaviti autoru pitanje, u koju »kategoriju« od navedenih određenja prakse treba da svrstamo npr. jedno umjetničko djelo, jednu pjesmu, ili pak ljubav, zatim ljudsku patnju, smisao i besmisao itd, jer je njegov pojam prakse, kao što vidimo, toliko pozitivistički sužen u eksperimentalno-industrijske okvire opstojeće operativnosti i »društvenosti« (u apstraktno—sociologijskom smislu), da u njoj nema mjesta za čovjeka kao ljudsko, smisleno-djelatno, svrhovito i slobodno biće (i sam pojam čovjeka treba po Schmidtovu shvaćanju staviti u navodnike, jer je to po mišljenju čitave »škole« puka apstrakcija).

Na toj je liniji onda posve razumljiva konsekvencija autorova, što svoju knjigu završava (IV glava — K utopiji odnosa čovjeka i prirode) upornom kritikom Marxova revolucionarnog patosa, koji nosi čitavo njegovo djelo od prvih do posljednjih napisanih redaka, a koji smeta Schmidtovoj građansko-teorijskoj »trezvenosti« toliko, da Marxa proglašava »vjerojatno najvećim utopistom povijesti filozofije« (str. 108). Pošto je Marxa iz stranice u stranicu temeljito »očistio« od svih njegovih »zanesenjačkih« naturuha i »romantizma« i radikalno odstranio i otupio oštricu njegove kritike opstojećeg otuđenog svijeta (koji se čovjeku javlja i pritiskuje ga snagom prirodne nužnosti, premda

je njegovo vlastito djelo), »marksistu« Schmidtu nije preostalo drugo nego da se uhvati za slamčicu Marxova, ni više ni manje, nego *»skepticizma«!* Tako smo u Schmidtovoj varijanti dobili još jedan, dakle »skeptički marksizam«. No, čujmo samoga Schmidta:

»Stav zreloga Marxa nema ništa od prekomjernosti (Überschwang) i neslomljene pozitivnosti, kakav susrećemo u Pariskim manuskriptima upravo s obzirom na buduće društvo. *On se prije ima označiti skeptičkim.* Ljudi se napokon ne mogu emancipirati od prirodne nužnosti« (str. 120).

Ako Schmidt želi da obrani ili opravda svoju (ili i tuđu) društveno—političku i ljudsku faktičku bespomoćnost i kapitulaciju pred (svojom zapadnonjemačkom suvremenom) opstojećom zbiljom i svakidašnjicom, u kojoj njegov marksizam (ne dospjevši čak ni do nivoa jedne kritičke *teorije* društva, do koje su mnogo bolje i svakako na višem nivou doprli njegovi učitelji i sumišljenici) prihvaća teorijski-kontemplativno shvaćenu prirodno-društvenu nužnost opstojećega kao jedini izlaz i jedino moguću istinu, onda mu to neće uspjeti pomoću nego samo protiv Marxa i njegove revolucionarne (upravo: filozofijske) misli. Stoga, ako je već zbog svog društvenog i ljudskog položaja postao skeptičan čak i u odnosu na ono što sam piše ili bi trebalo da piše (dakle spram vlastitog djela), onda mu tu neće nimalo pomoći uvlačenje i samoga Marxa u skepticizam i ovu neumitnu, neizbježnu, sudbonosnu, nezaobilaznu i apsolutnu — prirodnu nužnost, koja je upravo teorijski izraz i »odraz« Schmidtova otuđenja, što ga on »podsmješljivo—polemički izbacuje iz Marxova filozofskog i revolucionarno-kritičkog rječnika.

U aspektu svih ovih momenata i sličnih stavova ne mogu do pravog izražaja doći ni tačna autorova uvidanja u ovoj knjizi, kao što je ono u kojemu je riječ o odnosu dijalektičkog i historijskog materijalizma kao o kruto—dogmatskom njihovu razlikovanju, »od kojih jedan treba da ima posla s prirodom, a drugi samo s društvom. Kao da materijalizam u Marxa nije historijski upravo stoga, što je dijalektički i obrnuto« (Bilješka 142, str. 152). Budući da je to upravo bitni ontologijsko-antropologijski problem Marxove filozofije, u kojem on vrši prodor iz stare metafizike i svakog ontologizma, a Schmidt apriori negira mogućnost i samog ontologijskog pristupa Marxovu djelu, to nije čudo što ovakve i slične teze iskrsavaju samo usputno (najčešće u bilješkama kao i navedena), te ostaju nezasnovane, nerasvijetljene i nerazrađene, jer autor kao da ne zna kuda će s njima. Stoga se i ono pozitivno sagledano i dobro naslućeno u ovoj knjizi gubi i rasplinjava pod teretom unaprijed skrojenog interpretativnog shematizma, što ovu knjigu čini interesantnom više u negativnom vidu njezinog bitnog promašaja, kao ukazivanje na put k izvornom Marxu kojim se ne može i ne treba poći.

M. KANGRGA

Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*

2 Bände, Frankfurt/Main. Edition Suhrkamp No. 11, 58; Bd. I (1963) 203 S; Bd II (1964) 179 S

Suvremena filozofska produkcija ne bi se baš mogla pohvaliti da pruža mogućnost misaono neškolovanima da nađu put u filozofiju. Na preobilnom knjižarskom tržištu prava je rijetkost naći neki dobar uvod u filozofiju, koji ne bi bio naprosto školski, a ni suviše akademski. Taj se prigorov još više potencira, ako bacimo pogled na današnju marksističku filozofsku literaturu. Ne uzimajući u obzir bezbrojne priručnike dijamata, možda bi se čak moglo reći da do danas još nema ni jednog uvoda u marksističku filozofiju koji bi bio na razini Marxova vlastitog misaonog pothvata.

Utoliko je značajnije što je najveći - i gotovo najstariji - suvremeni marksist ovom knjigom u dva mala sveska uspio postići ono što dosada nije nitko. *Blochov Tübingenski uvod u filozofiju* nastao je na temelju rukopisa predavanja na tamošnjem univerzitetu od zimskog semestra 1961. na ovamo.

No odmah valja reći, da to nije običan rutinski uvod u filozofiju kakvih ima već na pretek. To je u prvom redu uvod u Blochovu vlastitu, danas svakako najoriginalniju varijantu marksističkog mišljenja, a potom uvod u enciklopediju živoga ljudskog iskustva našega burnog doba, kronika naših dana iz pera čovjeka koji o tome ima filozofski što da kaže.

Podjela u dva sveska uglavnom je tehnički uvjetovana karakterom te džepne biblioteke. Prvi svezak donosi poglavlja: pristup, otežanje, metodički vozni motiv, ukazivanja utopijskog sadržaja i diferencijacije u pojmu napretka. Ovo posljednje poznato nam je već iz zasebnog prvog izdanja 1957, te smo svojedobno na njega upozorili.

Drugi svezak nastavlja gdje je prvi prekinuo i donosi dva najveća završna poglavlja: supstrat na dijalektičkoj vatri, i samoproblem smisla. Svako je poglavlje podijeljeno na više paragrafa,od kojih većina tvori zasebne tematske cjeline i započinje novi problem.

Taj uvod u filozofiju ima još jednu posebnu odliku: on sažeto izlaže *sve* Blochove filozofske nazore u pregledu, dotiče najraznovrsnija pitanja kojima se on ikada bavio. Time olakšava pristup njegovim sabranim djelima što ih izdaje ista izdavačka kuća, od 1959. u petnaest debelih svezaka, od kojih su do sada izašli samo neki, a ponajprije Blochovo glavno i životno djelo: *Princip nada* (Das Prinzip Hoffnung).

Priznat i od nemarksista kao jedan od najoriginalnijih mislilaca današnjice, Bloch ovim posljednjim spisom ponovo izaziva živo zanimanje šire publike izvan usko-stručnih krugova.

Kako za Blocha započinje filozofiranje, odakle izvire potreba za mišljenjem?

Ono se rađa iz divljenja: zašto je nešto, a ne ništa? (I, S 16), zaustavljanjem pri neprimjetnom, i čuđenjem Hamsunove djevojke što pada kiša. (I. S. 18). No već tu odzvanjaju prve najave temeljnih pitanja egzistencije. Zenon i Heraklit, Böhme i Hegel, Marx i Galilej, Max Weber i Newton, Einstein i Riemann - to su njegovi sugovornici. Ali u tim razgovorima ne nedostaje ni ono prastaro: Eos, Nike i Hermo, Mojsije i Ivan — svi su oni prisutni.

Neprispodobivo bogatstvo enciklopedijskog znanja, prodornost misli, smisao za mjeru i humor - sve je to prisutno u raspravljanju nebrojenih detalja. Kulturna povijest, tehnika, znanost i privreda - to su područja na kojima se filozofija isprobava kao misao nade u svijetu, kako su je slutili Fourier, Saint - Simon i Owen (I, S. 129).

Dok prvi svezak razvija ključne kategorije Blochova mišljenja kao što su utopija, nada, tendencija i latencija, da bi time sadržajno odredio smisao povijesnog pojma materije kao još-ne-bitka (Noch-nicht-Sein), drugi se zaustavlja na prastarim krucijalnim pitanjima svake filozofije: što je istina? što je dijalektika? i ponovo se vraća preciziranju dijalektičkoga luka utopija - materija (II, S. 67).

U neobično zanimljivom »putovanju misli u budućnost« upoznajemo aktuelnost pitanja što ih svijet odvajkada postavlja moralu, religiji, umjetnosti i filozofskom kopkanju — svuda je na djelu dijalektičko-anticipatorska svijest kao misaoni izraz objektivno-realne, latentne mogućnosti (II, S. 117).

»Proces s obilježenim likovima koji, živeći se razvijaju, sam je eksperimentalno graditeljstvo adekvatnog sadržaja. Njegova parusija nije nigdje, njegov realni nacrt stalno sa završnom figurom na umu, kao smisao — zato je *tendencijalno-latentna ljudska povijest, zatvoreno-latentna* njoj još neposredovana *priroda*« (II, 137).

Pisan arhaičko-osebujnim jezikom, koji je u isti mah hipermoderno historijskom svješću destiliran iz svih epoha njemačkog književnog jezika, pun metafora, alegorija, simbola i nabijen tuđicama, Blochov uvod u filozofiju je »vožnja u budućnost čovjeka«, najsvježije osvještenje Primuma kao Ultimuma. To djelo još jednom pokazuje kako filozofija mora biti i poezija, ako računa na to da ne ostane hladna misao uma nego da zaokupi i strast srca.

»Edicija Suhrkamp«, uostalom, izdaje samo prvorazredno odabrane kraće tekstove takvih autora, kao što su Bert Brecht, Hermann Hesse, Samuel Beckett, Walter Benjamin, Th. W. Adorno, T. S. Eliot, i premda je džepnog formata, nema ništa zajedničkog s popularnim izdanjima »Pocket-book« karaktera.

U tom društvu Bloch nalazi svoje pravo mjesto i stoji u živom dijalogu s današnjim čitaocem. Ako se netko i neće složiti s pojedinim njegovim tezama, s tonom izlaganja koji često možda previše postaje »erbauliche« (spasonosan), svatko tko hoće da izvorno osjeti puls današnjeg mišljenja bezuvjetno treba da pročita tu knjigu.

D. PEJOVIĆ

Henri Lefebvre: *Critique de la vie quotidienne II*

Fondements d'une sociologie de la quotidienneté
(Kritika svakidašnjeg života II dio Osnove jedne sociologije svakidašnjice)
L'Arche Editeur Paris 1961, str.357.

H. Lefebvre je bio i ostao do danas najlucidniji francuski marksist. Široke kulture i osjetljiv za probleme, tipičan je mislilac francuskog stila i duha. Francuski filozofski esejizam, od Montaigna i Bayla, pa preko francuskih enciklopedista, ako isključimo tromost Holbachova stila što ga i tako baštini od svojih germanskih predaka, francuska je specifičnost. Ali ne samo briljantna filozofska poza, kojoj zato naravno nedostaje sistematičnost, a katkad i potrebna dubina, nego i uska povezanost literarnog i filozofskog. Radi se o posebnoj jednoj imaginaciji koja je toliko strana filozofima mnogih drugih nacija, da se u istim ličnostima sjedinjuju izvanredni umjetnici i filozofski mislioci. Od Voltairea, Rousseaua i Diderota do Sartra, Camusa i u izvjesnom smislu Lefebvra Francuska obiluje takvim primjerima. Ako njihovi rezultati možda i nemaju uvijek toliku trajnost kao sistematično, ali često neinventivno i izvještačeno poniranje njemačkih filozofa-metafizičara u prirodne i ljudske bezdane - francuski mislioci su uvijek bili i ostali (naravno oni najveći i najoriginalniji) savjest svoga vremena, participirajući i mišlju i djelom na progresivnim borbama svojih generacija.

Ove karakteristike vrijede u mnogo čemu i za Lefebvra. Nalazeći se već preko trideset godina u redovima francuske ljevice, partija ga je isključila iz svojih redova kada je neodoljiv poriv za slobodom misli i izraza jednog misaonog intelektualca došao u nesavladiv sukob sa neprevladanom staljinističkom dogmatikom i politikom, odnosom prema čovjeku i načinom mišljenja uopće koji su bili toliko karakteristični za francusko komunističko vodstvo. Danas i oni kritiziraju Staljinov dogmatizam, deformaciju, vulgarnost i nehumanu mračnu praksu. Da li će priznati dogmatičnost i apologetiku jedne političke misli i prakse koja je za veliku francusku kulturnu tradiciju uvijek bila i bit će fenomen van vremena i prostora?.

Svoj originalniji prilaz marksističkoj problematici pokazao je Lefebvre još prije rata i neposredno nakon njega izdavši prvi dio »Kritike svakidašnjeg života«, o čemu smo imali prilike pisati.

Već je tada, naročito u drugom izdanju i velikom predgovoru, postavio kao program: empirijsko i teorijsko istraživanje i elaboracija teorije potreba. Zato i svoj nastavak posvećuje u prvom poglavlju toj analizi, razlikujući želje (désirs) i potrebe (besoins). Dok su želje beskrajne, te ih ne smjemo ni precjenjivati (psihologizam i subjektivizam), ali ni potcjenjivati (vulgarni materijalizam i determinizam) jer se time zaboravljaju »tamne dubine čovjeka i njegova razvoja« (str. 13), potrebe se određuju više biološki (glad, žeđ, seks, možda igra, možda i obična potreba da se troši nagomilana energija). Ovaj dio posvećuje analizi dijalektičkog i kompleksnog odnosa između želja i potreba, da nakon toga postavi pitanje: šta je to »svakidašnji život«? Ne radi se pri tome za Lefebvra o svakidašnjim radnjama, poslovima, odnosima itd., jer bi u tom slučaju i istraživanje bilo lagano. Radi se o svakidašnjici iz koje nastaju stvarne kreacije, i kojoj se opet vraćaju da bi se verificirale i potvrdile. »Ono što se proizvodi ili stvara u višim sferama socijalne prakse, mora pokazati svoju istinu u svakidašnjem, bez obzira da li se radi o umjetnosti, filozofiji, politici. Autentifikacija se vrši samo na tom nivou.« (50). Zato Lefebvre svakidašnjost i određuje kao nivo. (51).

U vezi s ovim postavlja problem cikličkog i linearnog vremena. Ciklično vrijeme je uronjeno direk-

tno i neposredno u ritam prirode, u kozmičko vrijeme, te je dugo vremena vladalo ljudskim životom. Tehnika, industrija, moderni čovjek srušili su cikličko vrijeme. Ipak ono nije iščezlo, jer je veliki dio biološkog i fiziološkog života, a i socijalnog, još uvijek angažiran u cikličkim vremenima. Glad, san, seks nisu se još oslobodili tradicija vezanih uz cikličko vrijeme. Kako će se provesti potpuna dominacija nad prirodom, metamorfoza svakidašnjeg života? Prema nekim novim ritmovima, kojim? Tako kritika svakidašnjeg života »proučava persistiranje ritmičkih vremena u linearnom vremenu, vremenu modernog industrijskog društva. Ona proučava interferencije cikličkog vremena prirodnog, u izvjesnom smislu iracionalnog, još konkretnog) i linearnog vremena (stečenog, racionalnog, apstraktnog u izvjesnom smislu i antiprirodnog). Ona istražuje nedostatke i nevolje koje proizlaze iz te interakcije još malo i loše poznate. Ona napokon razmatra moguće metamorfoze u svakidašnjici koje proizlaze iz te interakcije.« (54 - 55).

U vezi s tim Lefebvre postavlja pitanje suvremenog rada, koji postaje neatraktivan, sredstvo za život, a ne cilj, nadalje pitanje »javnog« i »privatnog života« i pitanje odumiranja države kao objektivnog preduvjeta da se ta diskrepancija prevlada. Lefebvre smatra, i to s pravom, da je svakidašnji život izgubio jednu dimenziju: *dubinu*. S televizijom nestaje »civilizacija knjige«, novi stanovi su »mašine za stanovanje«, a u novim gradovima svakidašnjost je ogoljela i lišena elementarnog spontaneiteta (83). Nakon nekreativnog rada (u tvornicama, uredima) ljudi sjedaju pred televizore opet potpuno nekreativno. Ta reprivatizacija života, naročito nakon 1950. god. donijela je i opadanje prestiža kolektiva. Lefebvre smatra da je historija socijalizma iznijela: poraz kolektivnosti kao transformatora svakidašnjeg života, unapređenje tehničkog elementa i njegovih problema (97).

Iako je ovo složeniji problem nego što to Lefebvre navodi, problem gubljenja *dubine* svakodnevnog života je, mislim, problem suvremene civilizacije i za socijalizam jedno od *bitnih* pitanja. Osim pitanja sadržajnosti svakodnevnog života, koja je danas u prosjeku još u svijetu na niskom nivou, te će trebati i decenije da se ovaj nivo prevlada, socijalizam mora imati u svom programu među prvim zadacima: ne dopustiti pasivizaciju čovjeka.

Lefebvre se nakon ovih razmišljanja pita: da li su ova istraživanja filozofija ili filozofska analiza? Odgovor je: i da i ne. Sve to daje svoj doprinos dijalektičkoj antropologiji koja je solidarna s dijalektičkim humanizmom ili s njim koincidira (99).

Radi se o tome da se definira čovjek. »Marksistički dogmatizam ga definira pomoću rada i za rad, kao proizvođača. No djelatni čovjek stvara ljudski svijet i proizvodi sebe proizvodeći. On ne proizvodi samo stvari, oruđa ili dobra; on proizvodi također historiju i situacije. On stvara »ljudsku prirodu«: prirodu u njemu i za njega, prirodu prilagođenu čovjeku preko njegovih mnogih konflikata . . . (99 -100)

Drugi dio djela posvećuje Lefebvre pitanju »formalnih instrumenata« (104 - 183). Nemoguće nam je u ovom kratkom prikazu zadržavati se na svakoj od ovih predloženih metoda. Dovoljno je da ih navedemo i time upozorimo one koji se za njih više interesiraju: 1) Aksiomi i aksiomatizacija (aksiom jezika, pomoćni aksiom, aksiom strategija, aksiom medijacija); 2) uloga hipoteze 3) transdukcija i transduktori - pri čemu smatra da uz indukciju i dedukciju treba prići i transdukciji. Ona bi trebala da konstruira virtuelni objekt pošavši od informacija i dolazi do solucija polazeći od datog. Transdukcija polazi od realnog, datog prema mogućem; 4) pojam nivoa, 5) kontinuitet i diskontinuitet, 6) mikro i makro, 7) indicija, kriteriji, varijable, 8) dimenzije i 9) pojam strukture - gdje interpretira strukturu kao suštinu stvari i kao konstrukciju, model. Lefebvre zadržava metodološki pojam *modela* koji je za njega dinamičniji, može se revidirati, ne da se fetišizirati jer ni jedan nije dostatan.

U *trećem dijelu* bavi se specifičnim kategorijama (183 - 278).

Prva je *pojam totaliteta*. Bez ovoga pojma ne može se shvatiti jedan od osnovnih zakona razvoja čovjeka i društva: »Svaka ljudska aktivnost kada je dobila određenu formu u socijalnoj praksi, hoće da bude univerzalna. Ona pretendira na univerzalnost . . .« (184). Taj proces totalizacije je ogorčena borba, a ujedno se

pokazuje parcijalnom. Naziru se granice, struktura ima u sebi svoju negaciju. Svaka kreativna aktivnost reprezentacija (religija, filozofija itd.) pokazuje se produktivnom i ujedno alijenantnom. Ispočetka kreativna, zatim alijenantna, teži da apsorbira druge ili da ih uništi pomoću pseudokritike. . . (186).

S tim dijalektičkim kretanjem: alijenacija-dezalijenacija-nova alijenacija dobiva na značenju *pojam negativiteta*. Dok je Sartre u kategoriji totaliteta vidio osnovnu dijalektičku kategoriju, Lefebvre, mislim s više prava, vidi to u kategoriji *negativiteta*.

Druga specifična kategorija je *pojam realiteta*. Za njegovo određenje treba uvesti pojam mogućeg (le possible); time se ova kategorija dijalektizira. Ona nastavlja garantirati produbljenu objektivnost spoznaje izbjegavajući površni objektivizam i iluzorno duboku ontologiju. Ona eliminira neke lažne probleme, naročito one koji proizlaze iz podvajanja činjenice i vrijednosti, realnog i idealnog. S realnim je vezan i pojam »polifunkcionalnosti« (197) i »transfunkcionalnosti« (207). Transfunkcionalno znači: na pitanje za što nešto služi, ne može se odgovoriti ni sa da ni sa ne. Igra na pr. je transfunkcionalna, umjetničko djelo isto (208).

Treća kategorija je *alijenacija*. Lefebvre naglašava da je treba potpuno historizirati i relativizirati. Apsolutne alijenacije i apsolutne dezalijenacije su neshvatljive. Realna alijenacija je shvatljiva s obzirom na moguću dezalijenaciju (209). Osvrće se na problem alijenacija-dezalijenacija, problem svijesti, reifikacije i razne vrste alijenacije, naglašavajući njenu kompleksnost.

Manje se zadržavajući na kategorijama »življeno i življenje« (le vécu et le vivre), spontaneiteta, ambigviteta, izazovu i nepovjerenju, socijalnom vremenu i socijalnom prostoru, na kraju ovog poglavlja razmatra *kategoriju prakse*.

Jedan aspekt prakse je proizvodni rad, čovjekova akcija na spoljašnju prirodu, na materiju kao objekt akcije — na što dogmatski marksizam stavlja osobiti akcent. Od proizvodnog rada, koji se identificira s praksom, skače se na drugi aspekt - planifikaciju proizvodnog rada, političku praksu itd. ne nastojeći da se dovedu u sklad.

Ovo je samo jedan aspekt prakse. Odnos među ljudima — grupama i individuima — isto je dio prakse. Pojam prakse ima različite nivoe: od nivoa biofiziološkog (koji sadrži i druge odnose a ne samo prema prirodi -u familiji, selu, gradu, naciji) do apstraktnog i formalnog nivoa simbola, kulture, ideologije itd.

Nadalje L. distingvira *repetitivnu* i *inventivnu* praksu. Repetitivna (u tehnici, proizvodnji) je nužna, ona održava svijet i doprinosi da se reproducira. Da li je ona po sebi alijenirana? Ne! Ona »alijenira« tek u situaciji kad nešto drugo postaje moguće.

Analiza prakse nas dovodi do razlikovanja a) totalne revolucionarne prakse (o kojoj na pr. govore Marxova filozofska djela), b) parcijalne revolucionarne prakse (ekonomski razvoj jedne zemlje, rast proizvodnje itd.), c) spoznaje kao prakse imajući svoju osnovu u praksi i ujedno prakse kao inkarnacije spoznaje. Ako se govori o konfliktu teorije i prakse, teorija čini, dakle, njen sastavni dio, d) političke prakse - jedan određeni dio prakse koji se ne smije fetišizirati, e) repetitivne prakse, f) inventivne, kreativne prakse, koja proizlazi iz repetitivne. Kreativna praksa postoji kako u materijaliziranim djelima, tako i u ljudskim odnosima, g) specifične prakse -praksa naročitih zanata i profesija: odgojitelji, liječnici, umjetnici, arhitekti i sl., i h) logos, logika, dijalektika. U ovom odjeljku na pitanje da li postoji dijalektika prirode odgovara i da i ne, možda da, a možda ne, str. 254. Kod toga zapravo smatra da ima u prirodi regija za dijalektiku, kao i za stabilnost i logiku, da može biti pitanje dijalektike, barem specifične i regionalne, ali ne može biti na pr. pitanje alijenacije (255). Na kraju ovog poglavlja posvećuje nekoliko stranica temi: logika i karakterologija i totalno područje.

Četvrto poglavlje: teorija semantičkog polja (278 — 315), u kojem obrađuje probleme znakova, simbola, slike, specifičnosti i zakone semantičkog polja i sl.

Peto poglavlje posvećeno je *teoriji procesa*. Razmatrajući uvodno po-

jam progresa, naznačujući da treba uzeti u obzir diskontinuitet, prekide itd., kao i nejednolikost razvoja (Lenjin), L. navodi dva pojma: nekumulativni i kumulativni procesi. Dok prvi karakteriziraju arhaička društva koja žive u cikličkom vremenu, drugi vrijede za modernu civilizaciju gdje ekonomija postaje predominantna (324). Individuumi i grupe čine ovu historiju, iako slijepo i uz razne oblike alijenacije i tipove ovog procesa. L. dapače daje nacrt jedne periodizacije po ovim tipovima procesa: 1) nekumulativna društva, 2) kumulativna i 3) treći period — bi započinjao s preobražajem svakodnevnog života nakon dugog i teškog prelaznog razdoblja. To je razdoblje suvremene civilizacije (328 — 329).

Često poglavlje — teorija momenata, Lefebvreova stara preokupacija, započinje razlikovanjem »časa« od »momenta«. Kad se kaže: to je bio dobar moment. . . to uključuje izvjesno trajanje, vrijednost, tugu i nadu da se povrati (343). Među momenete ubraja: ljubav, igru, odmor, spoznaju i sl. Ako bismo zapitali za kriterije po kojima ove aktivnosti ubrajamo u momente, Lefebvre navodi: a) moment se odvaja iz mješavine ili konfuzije, tj. počet.iog ambigviteta izborom koji ga konstituira, b) moment ima vlastito trajanje, svoju memoriju, svoj sadržaj i formu, c) svaki moment postaje apsolutan. Koja bi ljubav zaslu živala to ime, kad ne bi težila da bude jedinstvena i totalna? d) moment je dezalijenirajući u pogledu trivijalileta svakidašnjeg života, ali isto tako postaje alijenacija. Tako, ako bismo definirali moment, mogli bismo ga nazvati »težnjom za totalnom realizacijom jedne mogućnosti.« (348). Momenti daju određenu formu svakidašnjici, ali ta forma, uzeta po sebi i izvan svakidašnjeg, ostaje prazna. Možemo prikaz ovog djela završiti uglavnom završnim razmatranjima Lefebvrea: Spontani život pruža uglavnom konfuziju, neodređenost. Kultivirani čovjek nastoji da odvoji određene elemente da bi konstituirao momente, isto tako da ujedini ono što se nadaje spontanoj svijesti kao razdvojeno. »Tako se kultura ne odvaja od prirode, prema teoriji momenata. Ona se ni ne nadreduje njoj. Kultura selekcionira; ona razlikuje (nekad pretjerano: do odvajanja i izoliranja samih elemenata koje želi upotrijebiti, što zaustavlja svako više formiranje); ona sjedinjuje. Taj polagani rad selekcije i unifikacije se odvija u svakodašnjem životu. U njemu klice momenata nalaze svoje rodno tlo.« (356).

Već iz ovog letimičnog prikaza vidi se da je djelo bogato mislima, više nabačenim nego razrađenim, te u mnogo čemu sliči na blistav teorijski projekt. Kao djelo samostalnog mislioca marksista ostat će uvijek djelo koje pobuduje.

P. VRANICKI

Kostas Axelos: *Marx penseur de la technique*

Paris 1961, Les éditions de minuit, 324 p.

Mnogo je monografija do danas već napisano o Marxu političaru, ekonomistu, znanstveniku, organizatoru, sociologu, antropologu, historičaru, komunistu i filozofu, ali je malo od njih — barem u posljednje vrijeme — koje bi mogle računati na to da se ubroje među originalnije pristupe.

Bez obzira kako se razvijali današnji marksizam, marksologija i marksovstvo u svijetu, čini se da najviše ozbiljnih marksista, marksovaca i marksologa ima još uvijek u Francuskoj. Još su nam u sjećanju takve prodorne knjige kao *La pensée de Karl Marx* Jeana-Yvesa Calveza (Paris, 1956) i Karl Marx Essai de *biographie intellectuelle* Maximiliena Rubela (Paris, 1957) što su ubrzo izazvale niz živih reakcija u Francuskoj, ali i u drugim zemljama.

Čini se, međutim, da je francuska suvremena marksologija dobila najzanimljiviji prilog knjigom Kostasa Axelosa, *Marx mislilac tehnike*. Izišla još 1961, ona je u nas već spominjana, ali manje citirana, iako je vrijeme da se o njoj kaže nekoliko riječi.

Naturalizirani Francuz grčkog podrijetla Kostas Axelos poznat nam je već od ranije svojim člancima, esejima i studijama s raznih područja filozofije, ali još više kao izdavač i glavni urednik tromjesečnog časopisa *Arguments* koji je u Parizu

izlazio od 1957. — 1962. i konačno propao, da bi se iz njega rodila nova zbirka knjiga, »biblioteka Arguments«.

Bio je to časopis lijevih intelektualaca koji se nisu htjeli priključiti Sartreu, ali ni komunističkoj ljevici, nego su formirali svoju nezavisnu grupu. Mnogi od njih smatrali su se marksistima, kritičkim marksistima, marksovcima ili marksolozima, ali nitko antimarksistom. Kada su *Arguments* počeli izlaziti, među prvim tačkama programa oni su deklarirali: »Revidirati, bez ikakvih granica, prihvaćene ideje i današnje ideologije; izvršiti jednu radikalnu kritiku, bez dogmi, u pogledu zbiljnosti i misli dominantnih ili onih što pretendiraju da budu revolucionarne; staviti u pitanje sve aspekte suvremenog svijeta — socijalne, političke, humane, književne i umjetničke, znanstvene i filozofske — kako bi se istakli njihovi problemi i njihova kriza«.

Kao što se vidi iz citiranog pasusa — ne baš mali program. Netko će odmah dobaciti: ala su bili pretenciozni ti Francuzi! Možda, ali su osim svojih radova štampali tekstove Adornoa, Heideggera, Karla Korscha, G. Lukacsa, H. Marcusea i drugih, što nije baš beznačajno.

Čini se, međutim, da časopis *Arguments* nije propao zbog pretencioznosti - jer bi i letimičan pogled na njegovih pet godišta pokazao pristojnu bilancu tih napora, niz odličnih radova, i skup eminentnih imena okupljenih sa svih strana svijeta — nego zato što nije nigdje naišao na podršku i simpatije osim u nekih intelektualaca, dok su postojeće »realne snage« ljevice i desnice u Francuskoj reagirale hladno i odbojno.

Axelosov urednički rad u časopisu spominjemo zato, što je nemoguće zamisliti knjigu o kojoj je riječ bez te *duhovne klime* što su je njegovali *Arguments*.

Njegova je knjiga nastala iz doktorske teze obranjene na Sorbonnei 1959. pa je još tada izazvala živu diskusiju. Njen podnaslov glasi: de l'aliénation de l' homme à la conquête du monde, i već pobliže najavljuje smjer Axelosova mišljenja. Što je njegova velika zadaća?

Da centralnu Marxovu misao od ranih radova do zrelih ekonomskih i političkih studija otkrije u *tehnici*. Nadalje, on hoće pokazati kako se »s onu stranu marksizma, Heideggera i egzistencijalizma priprema bolje razumijevanje tehnike i misli o njoj: misao multidimenzionalna i planetarna«!

Prema tome, Axelos sebi postavlja dva cilja: ponajprije da autentično izloži Marxa kao mislioca tehnike, i da ga u drugom koraku, skupa s filozofijama egzistencije, historijski relativira i integrira u »planetarnu misao«.

Njegov je rad zamišljen veoma sistematično i podijeljen na nekoliko odsjeka. Započinjući s odnosom Hegela i Marxa, pretvaranjem apsolutnoga znanja u totalnu praksu, pisac tretira ekonomsko i društveno otuđenje, političko otuđenje, ljudsko i ideološko otuđenje, da bi istraživanje završilo »perspektivom pomirenja kao osvajanja« (réconciliation en tant que conquête).

Axelos ne izlaže Marxa na tradicionalan način ni historijski ni sistematski, nego polazeći od misli tehnike hoće da sagleda cio njegov opus, pa i smisao kasnijih interpretacija i *mis-interpretacija*. No njegov pristup Marxu svakako je u znaku snažnog utjecaja nekih elemenata Heideggerova shvaćanja sudbine Zapada (što ovdje ne spominjemo kao prigovor, nego naprosto kao faktum). Marxovu misao on razumije kao »izvorno filozofsku« koja »hoće obrnuti tradicionalnu metafiziku Zapada; ona hoće osporiti, ukinuti i nadmašiti filozofiju, ozbiljuje ju u praksi i tehnici« (p. 11).

Nadalje autor želi pokazati kako je izvorna Marxova misao dosada ostala neshvaćena: nisu »društvo« ni »proizvodne snage« pokretačka sila povijesti za Marxa, nego je to tehnika. Znalački koristeći Marxove tekstove Axelos pokušava da tu misao proslijedi sistematski kroz svu problematiku Marxova opusa u cjelini. Pri tom je neprestano u prvom planu autorov *vlastiti odnos spram* tehnike, koji — kako je već najavljeno — ispada superoptimistički: naime, to je uvjerenje da će samo tehnika uspjeti da oslobodi čovjeka od svih zavisnosti i samo će mu ona garantirati slobodu: priroda će se rastvoriti u povijesti.

Dva problema zaslužuju da budu posebno istaknuta u toj knjizi. Ponajprije, to je Axelesova kritička primjedba upućena Marxu zbog njegova *dvosmislenoga* stava spram

tehnike. Axelos mu prigovara »što je u isti mah romantik i pesimist«. Naime, dok Marx na jednoj strani žali što proces industrijalizacije dovodi do »denaturalizacije« — »na drugoj ga svojim pozitivizmom slavi« (p. 81).

Zatim, to je teza da »Marx nikada ne polazi od . . . prvog ili posljednjeg bića — on se ne pita za ARHE«. I zato »nema ontologije u Marxa, ni prve filozofije, ni spiritualističke, ni materijalističke« (p. 261).

Recimo koju o obje — čini se — najdalekosežnije teze autora. Marxov stav spram tehnike i uopće tehničkoga progresa zacijelo jest dvosmislen, ali baš u smislu *dvodimenzionalnosti* njegova mišljenja. On, naime, vjeruje u mogućnost jedne *neotuđene tehnike*, što uostalom na niz mjesta prihvaća i sam Axelos, jer u protivnom pada njegova vlastita »planetarna teza«.

Drugo, Marxovo mišljenje nije *samo* ne-ontološko i meta-filozofsko, nego i »ontološko« u uvjetnom smislu što je njegov nalaz čovjeka koji je causa sui kroz generatio aequivoca također implicitno ontološka solucija, i drugačije ne može da bude. Nadmašivanje filozofije nije i ne može da bude zahtjev koji nije i filozofskog karaktera.

Na kraju, Axelos želi pokazati kako je Marx bio suviše velik optimist kada je vjerovao da će prevladavanjem, tj. ukidanjem privatnoga vlasništva i slobodnim poletom tehnike automatski prestati svi oblici otuđenja, te bi čovjek postao »tužna figura bez ikakvih problema« — apsolutno samozadovoljan (p. 287).

Je li baš tako?

Najzanimljiviji odjeljak u autorovoj knjizi, to su zaključci formulirani u obliku »questions ouvertes«. Pa ipak on i tu ističe kako Marx u tehnici vidi samo spas i nikakvu opasnost.

Misao - vodilja autora, da je Marx u biti prvi mislilac tehnike u povijesti (što bi npr. oštro osporavali neki egzistencijalisti), odista je svježa i provokativna. Možda se mnogi marksisti s njime neće složiti, ali zar se baš svi moraju slagati u svemu? Svoju ideju pisac je sproveo disciplinirano: Naime, da je kapitalističko - ekonomska upotreba tehnike temeljni izvor svih oblika otuđenja. Odatle slijedi da se obrat svijeta otuđenja u onaj pomirenja mora dogoditi kao fundamentalan obrat tehnike. Na isti način, ako je Marxov pojam prakse identičan s tehnikom, onda takvo zaključivanje ima svoj raison d' être.

No, što ako Marxova ideja prakse nije u biti tehnička, nego smjera na nešto drugo? Što ako otuđenje ne izvire samo iz tehnike nego iz nekog drugog izvora?

U tom slučaju totalna revolucija nije tehnička revolucija, a obrat tehnike ne bi morao voditi totalnom pomirenju, nego samo novim — recimo humanijim — oblicima otuđenja!

Ta se misao u autora nigdje eksplicitno ne javlja, ali na mnogim mjestima on kao da je naslućuje.

Axelosovu knjigu valja zabilježiti kao ozbiljan rad i radikalno sprovedeni pokušaj novog pristupa Marxu. Ipak ga na kraju valja zapitati: nije li baš optimizam »planetarnog osvajanja kao pomirenja« svojim očekivanjem spasa u tehnici beskrajno nadmašio nade samoga Marxa?

D. PEJOVIĆ

Robert C. Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*

Cambridge University Press, 1961, 263 pp.

Obično je suviše jednostavna i neadekvatna procedura kad se neka knjiga dijeli na »dobre« i na »loše« strane. Ali ima knjiga kod kojih je takva procedura opravdana, knjiga koje su toliko nejednake i protivurječne da recenzent ne upadajući u protivurječnost može da ih istovremeno »hvali« i »kudi«. Mislim da je Tuckerova *Filozofija i mit kod Karla Marxa* jedna od takvih. Uz uspjele dijelove gdje autor ispravlja neke proširene predrasude o Marxu, u njoj nalazimo i takve koji pridonose stvaranju novih predrasuda i nesporazuma.

Tucker dobro vidi da treba razlikovati Marxov autentični marksizam od onog kasnijeg: za predmet svog proučavanja on je izabrao »Marxov vlastiti marksizam — njegovu prethistoriju u njemačkoj filozofiji prije Marxa, njegovu genezu

i evoluciju u Marxovu umu i njegov osnovni smisao« (p. 11).

Raspravljajući o prethistoriji i genezi Marxove misli, Tucker s pravom ističe odlučan značaj Hegela, ali i Marxovu samosvojnost čak i u »hegelovskoj« fazi: »Marx je doista počeo kao učenik hegelovstva, ali je njegov odnos prema Hegelovu sistemu bio otpočetka vrlo svojevrstan. Ako biti hegelovac znači prihvatati hegelovstvo kao istinito, onda Marx nikad, ni u koje vrijeme nije bio hegelovac... Marx je otpočetka »vjerovao« u hegelovstvo ne kao u istinit prikaz stvarnosti nego samo kao u program. On je bio hegelovac samo u tom smislu i u tom smislu je to uvijek ostao« (p. 79). Napose Tucker upozorava da Marx nakon što je pretrpio Feuerbachov utjecaj nije jednostavno odbacio Hegela, da je Feuerbach u stvari »izliječio« Marxa od hegelovstva time što ga je zarazio doživotnom formom te bolesti Novi, »anti-hegelovski« Marx, bio je u odlučnom smislu »hegelovskiji nego ikad« (p. 97). Ističući odlučno značenje Hegela za formiranje Marxove misli, Tucker ne umanjuje utjecaj Feuerbacha, a naglašava i često previđani utjecaj Mosesa Hessa.

Proučavajući evoluciju Marxova vlastita marksizma Tucker s pravom tvrdi da postoji temeljni kontinuitet Marxove misli od ranih filozofskih rukopisa do kasnije faze« (p. 7) i suprotstavlja se tezi da se u samom Marxovom djelu mogu otkriti dva bitno različita marksizma: »prvotni« (»original«) i »zreli« (»matureć«). Ne odbacujući u potpunosti podjelu na »prvotni« i na »zreli« marksizam, Tucker tvrdi da su »temelji zrelog marksizma položeni aktom stvaranja prvotnog marksizma« (p. 165). S tog se stanovišta suprotstavlja ne samo onima koji poriču svako jedinstvo Marxove misli, već, na primjer, i Herbertu Marcuseu, čiju tezu da su Marxovi rani spisi »samo prethodne faze za njegovu zrelu teoriju, faze koje ne bi trebalo prenaglašavati« adekvatno karakterizira kao »umjeren izraz konzervativne pozicije« (p. 168).

Analizom tekstova Marxa i Engelsa Tucker uspješno utvrđuje da oni nisu priznavali postojanje dvaju marksizama i da je sam Marx promatrao svoje rukopise iz 1844. »rodnim mjestom zrelog marksizma« (p. 170). Napose ističe kontinuitet koji povezuje Marxove *Ekonomsko—filozofske rukopise*, *Skice za kritiku političke ekonomije* i *Kapital* tvrdeći da je Marxov *Kapital* »jednostavno forma u kojoj je on završio knjigu koju je počeo pisati u svojim rukopisima iz 1844« (p. 204). Naglašavajući tijesnu povezanost svih Marxovih »ekonomskih« djela, s pravom kritizira mišljenje da je Marx bio politički ekonomist te tvrdi da je Marx »uvijek ostao *kritičar* političke ekonomije« (p. 204). Odbacuje također pretpostavku da je marksizam »naučni sistem misli« (p. 12) i shvaćanje da je Marx tvorac »dijalektičkog materijalizma« kao učenja o prirodi uzetoj odvojeno od historije. Upravo zbog odvajanja prirode od historije Marx je osuđivao stari materijalizam. »Njegov vlastiti »novi materijalizam« je dijalektički u toliko što promatra historijski proces u okviru kojeg se razvija priroda kao dijalektički po karakteru« (p. 183). Dijalektički materijalizam kao teorija o prirodi odvojenoj od ljudske historije po Tuckeru je rezultat »kasnijeg, skolastičkog perioda marksizma«, perioda koji je doduše započeo još za Marxova života, ali ne u Marxovim nego u kasnijim Engelsovim djelima.

Centralnim pojmom prvotnog marksizma Tucker smatra pojam samootuđenja: »Prvotni marksizam prikazao je historiju kao povijest čovjekova samootuđenja i konačnog prevazilaženja toga samootuđenja u komunizmu« (p. 188). Zreli marksizam prepričava ovu priču drugim riječima. »Međutim, to ostaje bitno ista priča« (p. 181).

S dosad izloženim mislima možemo se uglavnom složiti. Treba samo spomenuti da to nisu originalne Tuckerove misli, iako ih on izražava na svoj vlastiti način. Po navedenim mislima Tucker se u stvari priključuje čitavom nizu suvremenih mislilaca koji su u toku posljednjih decenija ustali protiv iskrivljene interpretacije Marxove misli u staljinizmu i vraćajući se samom Marxu pokušali da obnove njegovu autentičnu misao. Na engleskom jezičnom području bilo je dosad relativno malo takvih nastojanja (premda je bilo i neobično značaj-

nih, kao što su oni E. Fromma) te je autentična Marxova misao tamo još uvijek slabo poznata. Zato isticanjem nekih osnovnih istina o Marxovoj misli Tuckerova knjiga još uvijek može odigrati izvjesnu pozitivnu ulogu u zemljama engleskog jezika.

Međutim navedene misli predstavljaju samo prvi korak ka razumijevanju autentičnog marksizma. Time ne želim reći da Tucker ne ide dalje od prvog koraka. Smiono zakoračujući u dalju analizu, Tucker postiže i znatnu originalnost; nažalost baš tamo gdje je najoriginalniji, on je ujedno najslabiji.

Već u odjeljku o njemačkoj klasičnoj filozofiji Tucker pokazuje sklonost problematičnom psihoanaliziranju u historijsko—filozofskoj analizi. Za Kantovu filozofiju tvrdi da je uzela »neurotičnu ličnost za normalnog čovjeka« (p. 38). U pojačanom obliku isti se prigovor upućuje Hegelu. Po Tuckeru hegelovstvo je anti-kršćanska »religija samoobožavanja«, »kolosalno utjelovljenje i racionalizacija gordosti« (p. 43). Solipsizam je za Hegela »filozofski cilj i ideal« (p. 54). Hegelova dijalektika je »psihodinamika Hegelova Duha u njegovom nastojanju da spozna sebe kao apsolut« (p. 58), a spoznaja je za Hegela »povećanje sebe putem agresije protiv objekta« (p. 61), »akvizitivni proces« putem kojeg pohlepni spoznajni subjekt prisvaja sve svjetske forme u svoje privatno vlasništvo (p. 62). Težnja Hegelova duha ka apsolutnoj spoznaji je »svojevrsna spoznajna volja za moć nad svim stvarima, težnja za svjetskom vladavinom« (p. 62—63). Generička tendencija čovjeka, po Hegelu kako ga shvaća Tucker, jest megalomanija (p. 66)!

Feuerbachovu opoziciju religiji Tucker smatra više anti-hegelovskom nego anti-kršćanskom. »Jer hegelovstvo je filozofska i religiozna afirmacija gordosti, dok Feuerbachova filozofija, premda se oslobađa pojma transmundanog boga i postavlja ljudski rod kao Vrhovno Biće, ipak sadrži elemente kritike gordosti« (pp. 93-94). U ovoj anti-gordosnoj orijentaciji slijedio je Feuerbacha i Marx. Bitna razlika između Marxa i Hegela možda se najjasnije vidi u njihovom stavu prema akvizitivnom nagonu: »Za Hegela prisvajanje svijeta kognitivno kao svojstvo ega jest način na koji se savladava samootuđenje duha i postiže sloboda. Za Marxa to je upravo obratno. Akvizitivna težnja je snaga koja pretvara čovjekovu stvaralačku djelatnost u prisilni otuđeni rad i obezličuje ga. To je osnova i izvor njegova otuđenja od sama sebe. . . Prema tome, ono što Hegel afirmira kao dobro, Marx osuđuje kao zlo, kao potpuno stranu silu« (p. 143).

Najviša briga i centralna tema Marxove misli uvijek je bilo ljudsko samootuđenje i njegovo prevladavanje. U tome je Marx bio »vrlo moderan i ispred svog vremena« (p. 298). No kako je Marx shvaćao samootuđenje? Podsjećajući da je »alijenacija« — »stari psihijatrijski izraz koji znači gubitak ličnog identiteta ili osjećaja ličnog identiteta« (p. 144), Tucker tvrdi da je Marx taj izraz upotrebljavao upravo u tom, psihološko—psihijatrijskom smislu. Proces samootuđenja, kako ga opisuje Marx, po Tuckerovu je mišljenju poznat psihijatrijski fenomen, »bolest sopstva (the self)« (p. 144).

Premda je najprije tvrdio općenito da je Marx shvaćao alijenaciju kao psihološki, odnosno psihijatrijski termin, Tucker se kasnije ispravlja provodeći razliku između »prvotnog« i »zrelog« marksizma. Dok je prvotni marksizam shvaćao alijenaciju psihološki, konflikt alijeniranog čovjeka sa samim sobom postao je kasnije konflikt između »rada« i »kapitala«. »Samootuđenje je bilo projicirano kao socijalni fenomen, i Marxov psihološki prvotni sistem pretvorio se u njegov očigledno sociološki zreli sistem« (p. 175).

Ova promjena u shvaćanju ogleda se naročito u tome što »zreli« Marx više ne govori o samootuđenju. Ali to ne znači da je nestao i sadržaj te ideje. Samootuđenje je samo transformirano u društveni odnos proizvodnje i dobilo je novo ime. »Podjela rada« postala je »sveobuhvatna kategorija zrelog marksizma koja odgovara kategoriji »samootuđenja« u prvotnom marksizmu« (p. 185). Drugim riječima: »Ako je otuđenje bilo opće historijsko stanje čovjeka za prvotni marksizam, podjela rada je opće stanje za zreli

marksizam« (p. 186). Još jasnije: »Pošto je 1844. preveo »otuđenje« kao »podjelu rada«, Marx je nakon toga čitao podjelu rada kao otuđenje. To jest on je nalazio isto značenje u podjeli rada koje je prije nalazio u ideji otuđenja« (p. 188). Potkrepljujući ovu tvrdnju, Tucker primjećuje: »U stvari, svi simptomi o kojima je Marx ranije raspravljao pod nazivom »alijenacije« sada se pripisuju bolesti podjele rada« (p. 190).

Sliku alijenacije koju je dao mladi Marx Tucker neobično cijeni: »Ni jedno književno ni psihijatrijsko djelo, poznato piscu, nije naslikalo sličnom deskriptivnom snagom destruktivnu i dehumanizirajuću bit neurotičnog procesa samootuđenja« (p. 215). Ali Marxovu odluku da tretira samootuđenje kao »za sve praktične svrhe. društveni odnos čovjeka prema čovjeku«. odluku koja je pala 1844. godine. Tucker smatra »kobnom« (p. 215). Jer ovom odlukom uputio se Marx, od filozofije ka mitu. Zreli marksizam samo je u mit pretvoreni i mistificirani prvotni marksizam. Njegov je mitski karakter u tome što on čovjekov unutrašnji svijet, »unutrašnji pakao« u alijeniranom čovjeku prikazuje kao »spoljašni pakao«, kao pakao u društvu« (p. 226).

Tucker smatra da po svojoj unutrašnjoj prirodi alijenacija nije ni činjenica religije ni činjenica političke ekonomije. »Inherentno ili po sebi to je činjenica života sopstva (the self), tj. duhovna ili, kako kažemo danas, psihološka činjenica. . . Bez obzira na to koliko individualnih ljudi pripadalo u tu kategoriju, to je uvijek individualna stvar« (p. 240). Zato se alijenacija i ne može prevladati nikakvom društvenom akcijom (pogotovu ne nasilnom), nego samo »moralnom revolucijom« u pojedincu, »revolucijom unutar sama sebe« (p. 241).

Tucker misli da je Marx prvobitno bio nadomak spoznaje da je alijenacija u biti činjenica individualne psihologije. To se vidi po njegovoj tvrdnji iz 1843, da se čovjek otuđuje od sebe kad proizvodi pod pritiskom »egoističke potrebe«. Ali Marx nije uspio »da proslijedi taj egoizam do njegova pravog izvora unutar ličnosti samog alijeniranog pojedinca«, pa upravo zbog toga također nije shvatio »da se samo tamo i samo pojedinačevim vlastitim moralnim naporom može pobijediti egoizam i postići revolucionarna promjena sopstva« (p. 240).

Međutim ne samo da Marx nije dospio do istinskog razumijevanja sredstava za transcendiranje alijenacije. »U vrlo važnom smislu, što više, čitav njegov sistem i mit predstavljao je bijeg od takvog razumijevanja, traganje za načinom transcendiranja koji ne bi uključivao moralni rad samooslobađanja od strane otuđenog pojedinca. Uvećavajući problem do proporcija čovječanstva općenito, Marx je izuzeo otuđenog čovjeka napose od sve moralne odgovornosti za nastojanje da se promijeni.Samo promjenu je trebalo postići revolucionarnom praksom koja bi promijenila *spoljašnje* okolnosti, a rat sopstva trebalo je dobiti prenošenjem neprijateljstava na polje odnosa između čovjeka i čovjeka. Ljudima je, u stvari, rečeno da je nasilje protiv drugih ljudi jedino moguće sredstvo pomoću kojeg bi oni sami mogli postati novi ljudi. Ne moralna orijentacija nego bijeg je bio teret te poruke. Marx je stvorio u marksizmu bibliju transcendiranja alijenacije drugim sredstvima, a ne onima koja jedino mogu postići cilj, rješenje koje izbjegava rješenje, pseudorješenje« (p. 241).

Ne možemo ovdje ući u raspravljanje o svim detaljima Tuckerove interpretacije i »ocjene« Kanta, Hegela, Feuerbacha i Marxa. Ali treba nešto reći bar o njegovoj glavnoj interpretativnoj tezi da je »prvotni« Marx shvaćao alijenaciju kao »psihološku«, a »zreli« Marx kao »socijalnu« činjenicu, kao i o osnovnom vlastitom Tuckerovom uvjerenju da je alijenacija činjenica individualne psihologije koja se može prevladati samo na individualnom psihološkom planu, vlastitim moralnim naporima pojedinaca.

Prije svega treba istaći neodrživost Tuckerova mišljenja da je mladi Marx do 1844. godine shvaćao alijenaciju kao činjenicu individualne psihologije. U 1843. godini napisanom radu »Prilog kritici Hegelove filozofije prava«, (Vidi K. Marx i F. Engels »Rani radovi. Kultura Zagreb 1953, str. 73—87) da spomenemo sa-

mo jedan primjer, Marx naglašava da čovjek nije »apstraktno biće koje čuči izvan svijeta« nego »čovjekov svijet, država, društvo«, te u skladu s tim zahtijeva da filozofija, pošto je demaskirala »sveti« oblik čovjekova samootuđenja, demaskira i samootuđenje u njegovim »nesvetim« oblicima, pri čemu se kao ti »nesveti« oblici, navode »pravo« i »politika«, dakle određeni oblici čovjekova društvenog života. U istom radu Marx tvrdi da se čovjekova alijenacija ne može ukinuti samo filozofskom kritikom, jer oružje kritike svakako ne može zamijeniti kritiku oružja«, a »materijalna sila mora biti oborena materijalnom silom«. Kao takvu materijalnu silu Marx u ovom istom radu otkriva proleterijat, te proklamira da je glava čovjekove emancipacije filozofija, a njeno srce proleterijat. Kako se onda može tvrditi da Marx u to vrijeme shvaća alijenaciju i dezalijenaciju kao individualne psihološke fenomene koji se mogu realizirati samo na individualno-psihološkom planu?

Bilo bi još neobičnije i direktno smiješno kad bi se tvrdilo da Marx shvaća alijenaciju kao psihološku, psihopatološku ili psihijatrijsku činjenicu u *Ekonomsko—filozofskim rukopisima*. To očito osjeća i sam Tucker kad primjećuje da polugu metamorfoze psihološkog shvaćanja alijenacije u socijalno shvaćenu podjelu rada treba tražiti u »Marxovoj odluci u rukopisima iz 1844. da tretira čovjekovo samootuđenje kao društveni odnos između radnog čovjeka i drugog čovjeka izvan njega« (p. 185). Međutim ono što se Tuckeru pričinja kao neka posebna odluka, donesena 1844, samo je jedan od aspekata Marxova shvaćanja otuđenja koje je razvijeno u *Rukopisima*, shvaćanja po kojem samootuđenje nije samo (ni u prvom redu) ni »psihološka« ni »socijalna« ili »sociološka« kategorija, nego je prije svega općefilozofska, »ontološko«—»antropološka« kategorija. Samootuđenje, kako ga analizira Marx u svojim Ekonomsko—filozofskim rukopisima, nešto je što se može zbivati, i doista se zbiva, i s čovjekom pojedincem i s društvom, i to ne samo sa »psihičkim« aspektom čovjekova života, već i sa svima ostalim, sa čovjekom kao cjelovitim bićem. Zato Marx već u tom razdoblju ne vidi put ka dezalijenaciji ni samo u »unutrašnjem moralnom preporodu« pojedinaca, ni samo u nekoj društvenoj akciji koja mijenja »spoljašnje okolnosti«, već u istovremeno »unutrašnjem« i »spoljašnjem« revolucionarnom preobražaju, u revolucionarnoj praksi čija je bit (kako to primjećuje Marx u svojoj trećoj tezi o Feuerbachu) u podudaranju mijenjanja okolnosti i samomijenjanja.

Odlučna je poruka čitavog djela »mladog« Marxa da nema revolucionarnog mijenjanja nehumanih »spoljašnih okolnosti« bez »unutrašnje« slobodnih, humanih ličnosti spremnih da se založe za takvo mijenjanje, kao što nema ni punog procvata slobodnih ličnosti bez odlučnog mijenjanja nehumanih društvenih »okolnosti«. Ovakvom stavu »prvotnog« Marxa ostao je vjeran i onaj »zreli«. Kao što je nezasnovana teza da je Marx prvotno shvaćao alijenaciju psihološki, tako je iskonstruirana i teza da je zreli Marx shvaćao alijenaciju kao isključivo socijalnu činjenicu. Napose je netačna tvrdnja da »podjela rada« znači za »zrelog« Marxa ono isto što je za »prvotnog« Marxa bilo samootuđenje. Ni za »mladog« ni za »starog« Marxa samootuđenje i podjela rada nisu isto, nego je podjela rada jedan od oblika i izraza čovjekova samootuđenja, onaj oblik koji karakterizira sferu rada (a to je ipak samo jedna od sfera u kojima bivstvuje samootuđeni čovjek). Tucker tačno primjećuje da Marx pripisuje podjeli rada sve one karakteristike koje na drugim mjestima, u svojim ranijim radovima, pripisuje alijenaciji. Samo odatle nipošto ne slijedi da su samootuđenje i podjela rada isto. To samo znači da podjela rada, kao jedan od oblika samootuđenja, posjeduje sve opće karakteristike samootuđenja.

Svi Tuckerovi prigovori Marxu, zbog toga što on problem dezalijenacije svodi na problem izmjene »spoljašnjih« okolnosti, neodrživi su iz jednostavnog razloga što Marx nije nikada taj problem svodio na to. Naprotiv Tuckeru se može s pravom prigovoriti da on insistirajući na »moralnoj revoluciji« i »unutrašnjoj promjeni« kao nečem što se može ostvariti potpuno nezavisno od »društvene revolucije« i od »spoljašnjih promjena« ne suprotstavlja Marxovoj koncepciji neku »višu« ili »dublju«, nego samo jednu varijantu onih jednostranih, u biti konzervativnih, pa čak i reakcionarnih koncepcija koje je Marx poznavao, imao u vidu i svojim djelom prevladao.

Kad »zrelom« Marxu pripisuje shvaćanje alijenacije kao socijalnog fenomena, a sebi — konsekventno razvijanje nedomišljenog naslućivanja mladog Marxa o alijenaciji kao psihopatološkom fenomenu koji se može ukinuti samo unutrašnjom moralnom revolucijom, Tucker u stvari pripisuje Marxu karikaturu jednog od elemenata ili aspekata njegove cjelovite koncepcije, a sebi prisvaja karikaturni oblik drugoga. Međutim Marxova koncepcija nije ni u jednom ni u drugom od ova dva aspekta (pogotovu ne u njihovim karikaturama) pa ni u njihovoj sintezi. Alijenacija i dezalijenacija nisu za Marxa primarno ni psihološke ni sociološke pojave, već ontološko-antropološke. Onaj filozofski ugao promatranja koji je potreban da se tako sagleda fenomen alijenacije očigledno je ostao tuđ i nepristupačan Tuckeru. Zato odbacujući svrstavanje Marxa među »ekonomiste« i »naučenjake« on ne zna kamo zapravo da ga smjesti, pa ga ubraja među »moraliste«, i to »moraliste religiozne vrste« (p. 21).

Biranje između objektivne nauke i subjektivnog morala izgleda neizbježno svakome tko ne shvaća bit filozofije kao aktivnosti kojom se prevazilazi i ukida suprotnost između »nauke« i »morala«, između pukog faktičkog »jest« i nezasnovanog vrijednosnog »treba«.

G. PETROVIĆ

Sveta Lukić: *Estetička čitanka*

Nolit, Beograd 1964., 240 str., ćirilicom

Autor Estetičke čitanke nije nepoznat čitalačkoj publici. Ni široj, naročito književnoj, ukoliko prati našu tekuću publicistiku. Ime autora često se može sresti kako u časopisima tako i u dnevnoj štampi. Aktivan je, uporan i plodan. Osim tekuće publicistike i esejistike ima širih, teorijskih pretenzija. Dosad je već objavio četiri zasebne sveske od kojih mu knjiga *Umetnost i kriterijumi* (Prosveta, Bgd 1964) predstavlja teorijsko-estetičku »studiju«, a najnovija *Estetička čitanka* prema riječima samog pisca »... dopunjava izlaganja . . . « ranije rasprave, te ». . . ponegde ide i dalje u otvaranju najopštijih pitanja estetike« (p. 236). Ne treba previdjeti napomenu koja kaže da »bazu ove čitanke sačinjava ciklus tekstova« koje je autor »objavljivao u nedeljnoj Borbi imajući stalno na umu celinu izlaganja« (p. 235).; ta naime napomena u mnogome objašnjava prilično heterogenu strukturu knjige.

Ipak, Estetička čitanka je kao knjiga u cjelini zamišljena sasvim logično. Polazeći u prvom dijelu (*I. Zablude oko umetnosti*, p. 9-59) od obračunavanja s nekim osnovnim nesporazumima i pogrešnim stavovima, prilično raširenim, koji čak uživaju izvjesnu popularnost, prelazi u drugom dijelu (*II. Ka »jezgru« umetnosti*, p .63-142) na razradu svojih teza o važnijim estetičkim problemima, da izlaganje završi u trećem dijelu (*III. Ispitivanje umetnosti*, p. 145-231) analizom različitih područja posebnih umjetnosti, kojima će dodati i neka područja, po njegovu mišljenju neopravdano karakterizirana kao - vanestetska.

Polemiku sa standardnim zabludama (prvi dio knjige) S. Lukić počinje preliminarnim najopćijim određenjem područja estetičkog istraživanja i diskusije, razgraničavanjem zadataka estetičara i kritičara, da sa zatim odmah obori na čitav niz vrlo raširenih pogrešnih stavova »praktične« prirode; praktične, s obzirom na život društva i kulture, prvenstveno našeg društva i naše kulture. Ove uobičajene »poluestetike« popularnog tipa, službene ili kafan-

ske, imaju svoj korijen (i čini se da S. Lukić ovdje lucidno i precizno pogađa bit stvari) u izvjesnoj duhovnoj inerciji, tromosti, »lenjosti duha«. Zablude iz neobrazovanosti koja nije uvijek posljedica društvene zapostavljenosti određenih slojeva a niti niskog standarda; zablude, iz kojih se onda pogrešno zauzima stav prema širim i najširim slojevima, često puta, svjesno ili nesvjesno, prezriv u biti, s formulom »umjetnost za mase«, u kojoj su tad zapravo degradirana oba člana sprege: i umjetnost i mase. Ovaj svoj izvod S. Lukić duhovito temelji na glasovitom početku Descartesove *Rasprave o metodi*, gdje Descartes govori o općem zadovoljstvu svih ljudi s demokratskom, pravednom raspodjelom intelektualnih sposobnosti u svijetu. Izgleda naime kao da je i s ukusom i s estetičkim obrazovanjem vrlo slična situacija.

U trećem dijelu knjige koji je posvećen ispitivanju posebnih određenih područja umjetnosti dolazi do izražaja literarna erudicija pisca. Razotkriva se zapravo njegova literarno—kritičarsko—esejistička struktura prilaženja problemima kao i potreba (zajedno s načinom) njihova formuliranja. Kad npr. govori o »esejističkom romanu« onda je sigurno najbolji. I sigurno je tad sâm u sebi najsigurniji, siguran u odnosu prema materijalu. Karakterizacije desetak pisaca, sve uglavnom prihvatljive, briljantne su; mora im se priznati razložitost ličnog stava i onda kad se ne bi složili s njegovom ocjenom, i onda kad nam se karakterizacije čine promašenima, paralele nategom (npr. uporedba Pasternak - Proust).

Razmatranja o kazalištu, kojima počinje spomenuti treći dio, zanimljiva su, no suviše uposebljena, konkretizirana, egzemplarna, domaća. Utoliko su—pored sve svoje moguće opravdanosti — deskriptivna. Teorijski manje efikasna. U toj svojoj deskripciji čini se ponekad autor smjera na nešto kao fenomenološku analizu i deskripciju, čemu, iz svega je vidljivo, nije dorastao. (Moglo bi se to pokazati uvođenjem komparacije za inače vrlo uspio i doživljen prikaz uloge Laure Lenbach u Krležinoj Agoniji; pored Save Severove - Vika Podgorska). Ujedno, to mu ne dopušta ni namjena njegova raspravljanja, koje, unutar jedne čitanke mora ostati dovoljno popularno.

Ako se u okviru poglavlja koje tretira pitanje nauke o književnosti izostave malo nejasne relacije »čitalac« i »kritičar«, ostala izlaganja nisu neprihvatljiva. Međutim, to nije slučaj sa obradom »vanestetskih« područja. Polazišta su opravdana i razumljiva, pa se lijepo može pratiti tekst u kojem sa simpatijom prilazi tzv. »usmenoj umjetnosti«. Ali za tezu »sport kao umetnost« nedostaje mu daha; nedostaje zapravo argumentacija Ne da takva teza ne bi bila moguća (u krajnjoj liniji čak i opravdana), ali u svijetu sporta kakvog mi znamo i s argumentima kojima Lukić nastupa - teza je promašena. Ili bar imamo pred sobom neku »idealnu« zamisao, idealiziranje, onako, kako su se idealizirala društvena uređenja u najrazličitijim »državama sunca« od Platonove Politeje preko mnogo dobronamjernih ili čak licemjernih utopija do danas.

Dojam koji ostavlja knjiga u cjelini - pozitivan je. Valja priznati: u nas nema previše knjiga ove vrste. Opservacije S. Lukića su inteligentne, oštre, trezvene. Jača mu je strana kritičkog odnosa, negativnih ocjena, pa bi ga se prema njegovim formulacijama vlastitih određenja trebalo smatrati prvenstveno - kritičarem. On reagira uvijek, neposredno, aktuelno; često je sav u aktuelnom, najprečem zadatku, temi dana koja je tu, sada i ovdje. Fundus erudicije s područja književnosti i estetike, koji se naslućuje, omogućuje mu da reagira spremno, ne iz praznog ili nekog tek započetog komešanja misli. U tekstu je uvijek ozbiljan, pomalo didaktičan, na mnogo mjesta duhovit. Duhovitost je to možda ponešto suzdržane ironije koja, da bi se pokazala, treba pokrenuti nešto veću, složeniju mašineriju. No i u frazi je ponekad duhovit. Ne dovoljno često za svoj esejistički način.

Baš zbog literarnih, esejističko-kritičkih karakteristika njegova rada treba oštro zamjeriti stilske nemarnosti, nezgrapnosti izražavanja. Nekoliko primjera! Neoprezno baratanje riječima (p. 23): ». . . potrebna nam je i z n a d svega d u b i n a!« Malo gore, malo dolje! Ne baš slavno! Dalje: nemar u nizanju imena nedopustiv u Čitanci, koja želi biti instruktivna a izaziva sumnju u poznavanje predmeta (p. 42): » ... od Baumgartena preko Šlajermahera, Lajbnica i dr«. I još jedan primjer gole rogobatnosti (p. 83): »Ali to još ne

znači da jedno umetničko delo vredi samo zato što - kad slika svoju epohu - ono je integralno slika«. Eto, to kvari integralnost literarno - čitalačkog dojma pri lektiri Lukićeve knjige. Ne može se naime nastupati u ime estetičke kulture i praviti tako grube povrede kulture pisanja; ono naime, što se još (jedva!) može »progutati« u dnevnoj štampi i periodici s opravdanjem nužde hitnosti otaljivanja posla, ne smije ostati u knjizi koja je trajni dokumenat. I to još u knjizi koja nosi naslov - Estetička čitanka. To mu dođe kao ona uspjela satirička dosjetka Radio Beograda: »Ne može se druže javno, službeno u poduzeću graditi socijalizam, a u kući - kapitalizam« (citat po sjećanju).

Više put spomenuta ugroženost opravdanog naziva Čitanka još nije objašnjena. Preciznije: zašto Lukić naziva svoju knjigu - Estetička čitanka? Estetička početnica nije, to je sigurno. Nije međutim u suzdržavanju stručnog kapaciteta eksplikacije, a i samog rezoniranja, studijski dovršeno izbalansirano izlaganje problema. Pa ni stavova. S. Lukić je svoju knjigu namijenio-upotrijebimo njegov izraz - amaterima. Polemizirajući s popularnim zabludama (i tu bi se moglo reći »amaterskim«), Lukić želi da popularnim načinom izlaganja uspostavi popularno kritičniji odnos prema fenomenu umjetnosti. Ukratko, da razbije neke estetičke predrasude koje se pokušavaju prerušiti polunaučnim i pseudonaučnim ruhom u pouzdane kriterije. Utoliko je njegova knjiga, namijenjena našim prilikama, dragocjena. Golema većina njegovih polemičkih stavova nošena je elementom opravdanosti, ima svoj raison d'être. Može se zaista reći: šteta što je takva knjiga u nas rijedak namjernik; šteta je što se javlja tako kasno. Premda nije sistematska u smislu jednog estetičkog sistema, pa ni kao pokušaj da se sistematski analiziraju svi temeljni problemi estetike, ona ipak redom sistematski obrađuje tipične probleme i situacije suvremene klime javnog odnosa prema umjetnosti. Ona je u stvari deskripcija određenih aspekata pozicije umjetnosti za nju samu i za suvremenog čovjeka uopće, u nas posebno. Ona je pokušaj razbistravanja nekih mutnih voda, pokušaj čak da se praktički trasiraju neka moguća (praktična!) rješenja. Knjiga, koja je, rekao bih, namijenjena našoj kulturnoj politici. Utoliko ona obvezuje na veću dozu kritičnosti. Utoliko više začuđuje preveliki optimizam koji Lukić deklarira o nizu problema. Utoliko je više opterećena opasnošću da promaši svoju namjenu. Nije namijenjena stručnjacima specijalistima; za njih je ona na graničnom nivou; oni su je naime, u pozitivnom smislu apsolvirali; (ako nisu, nužno ih se mora svrstati u grupu »amatera« ili onih »polu. . .« i »pseudo . . .«). S druge pak strane, malo je vjerojatno da će je pročitati upravo oni, kojima je zaista namijenjena i - najpotrebnija: urednici kulturnih rubrika, sredstava masovne komunikacije, novinari, kritičari, prosvjetari, članovi raznih savjeta, odbora, fundacija, žirija itd.

Moglo bi se tako dogoditi da Estetičkoj čitanci preostane samo pažnja onih koji su nekako »po stručnoj liniji«, bilo »zainteresirani« bilo čak »zaduženi« da je pročitaju; ili barem - registriraju. Stoga je neophodno progovoriti nešto i o njenim »čisto« i »strogo« teoretskim a ne samo popularno »amaterskim« karakteristikama. Time se razgovor usmjeruje na centralni, drugi dio knjige, koji u prvom dijelu ovog prikaza nije slučajno ispušten kod opširnije deskripcije, a u kojem bi se, po njegovom naslovu i položaju prema cjelini trebala najizrazitije ispoljiti upravo teoretska struktura i fundiranost.

Dopre li se u zahtjevima prema Lukićevu tekstu do te tačke, onda, uza sav dosadašnji pozitivan odnos prema njemu, on ne podnosi oštrijih teorijskih kriterija. Koliko god autor deklarirao jedinstvenu teorijsku osnovu svoje knjige, te osnove zapravo - nema. Knjiga je naprosto teorijski heterogena struktura; tek više ili manje vješta publicistička povezanost razlićitih. često sasvim disparatnih slučajnih fragmenata i reakcija. U centralnom dijelu knjige pod naslovom *Ka »jezgru« umetnosti* uzalud će čitalac tražiti krucijalna mjesta jednog teorijskog estetičkog stava. Bitna teorijska pitanja koja obećaju naslovi tog dijela: *Integralno značenje umetnosti, Saznajna vrednost umetnosti (Gnoseologija u poeziji), Etički momenat, Ps.hološki aspekt (problemi psihologije stvaralaštva)* itd. - gola su varka. Naprosto su lažni naslovi. (Izgleda, to je u zad-

nje vrijeme naša bolest, da se čak i knjige serioznih edicija izdaju pod opsjenarskim naslovima; moglo bi se to argumentirati primjerima). Pod »psihologijom umjetnosti« bit će nam servirana proizvoljno obrađena anketa ili niz impresija; stvari same po sebi zanimljive, ali koje tek na tešku muku sadržajno zadovoljavaju naslov. A o nekom analiziranju »gnoseološkog« ili »etičkog« aspekta umjetnosti u teorijskom smislu nema ni govora.

Možda je ovo zatrčavanje in medias res kritički pretenciozno pa bi trebalo početi od početka. Od namjere autora. Lukić naime želi iznijeti »bar glavne obrise jedne realne (sic!) estetičke misli« (p. 11). Mada je nejasno kako to m i s a o može biti r e a l n a (drveno željezo!), pretpostavimo da je autor htio zauzeti izvjestan realističan stav, tj. biti »realan« i realističan u svojim analizama estetičkih problema. Doznat ćemo da je glavna teza ove estetičke čitanke: »Umjetnost je složena i polivalentna« (p. 129), lajtmotiv koji se eksplicite (p. 140 i drugdje) ili implicite provlači kroz cijelo djelo. Utoliko ćemo odmah biti zabrinuti za određenje estetike, tj. njenih zadataka, njenog predmeta, i čak njene mogućnosti u opće... jer bi nam umjetnost tako »složena« i »polivalentna« mogla neprestano izmicati pa tako i estetiku učiniti uopće nemogućom. No kako je autor deklarirao »da je mogućno i neophodno ispitivati umetnost, otkrivati izvesna njena racionalna pravila i principe« (p. 14). treba definirati što to estetika hoće i može pa će se razriješiti i namjere autora. On naime smatra »da se estetika bavi bitnim, najopštijim pitanjima strukture umetnosti, njenog razvoja, njenog mesta u sistemu ljudskih aktivnosti« (p. 18); utoliko bi sve bilo u redu. Ali on hoće da estetika bude »filozofska kritika umetnosti« (ibidem). Da može biti filozofske kritike umjetnosti, stoji; da ima filozofske kritike stvarnosti i da se filozofiju u cjelini može shvatiti kao kritiku »stvarnosti« (zapravo svijeta), i to stoji; ali da je »filozofska kritika umetnosti« - estetika, to ne stoji; jer takva estetika pretpostavlja već jednu filozofsku kritiku koja je zasnovana na jednoj ranijoj filozofskoj estetici, a ova opet. . . itd.; i obratno; pretpostavlja cijelu jednu novu filozofiju. Utoliko postaje nejasnija pozicija »opšte estetike« koja bi bila »filozofska krtika umetnosti« kad se kao njen zadatak postavi »potraga za. . . zajedničkim sadržateljima« (p. 132) umjetnosti, ako se nešto ranije ustvrdilo kako se mi ». . . ovde ne bavimo starinskim metafizičkim spekulacijama o lepoti, odnosno o prirodi, o suštini umetnosti« (p. 63), pa da ipak nakon izlaganja u istom poglavlju ustvrdi kako je upravo ocrtao »ontološku perspektivu umetnosti« (p. 68), a odmah zatim kaže kako »to još ne znači da je mogućno konstituisati pravu ontologiju umetnosti. . .« (ibidem), jer »opšte se opštim teško iskazuje« (ibidem), itd, itd. Pa premda se pod *biti* i *suštinom* obično misli isto, premda *metafizika* i *ontologija* ne moraju (kao riječ) ali i mogu značiti isto (a u filozofiji uglavnom i znače), i premda *bit, bitnost* i *suština* nisu isto što i *zajednički sadržatelj* (još manje *imenitelj*) s jedne a *opšte* i *najopštije* s druge strane (A), to ipak za tu zbrku nije »kriv samo naš jezik, koji je. . . zadržao ostatke nekad svemoćnog estetičkog apsolutizma i nije dovoljno izgrađen na moderniji način« (p. 63), nego upravo taj »moderniji način« nedisciplinaranosti dakle i nekonzekventnosti mišljenja.

Očigledno je da su polazne teorijske pozicije Lukićeve estetičke čitanke nedefinirane i čak kontradiktorne, a osnovni pojmovi nejasni, pa prema tome pada ilužija o teorijskom jedinstvu i zacrtanosti njenih stavova. Ne zna se što zapravo estetička istraživanja istražuju tj. što su zadaci a što predmet estetike, što se hoće i može, a što ne. Mora otpasti dakle fingiranje da se iza »popularnog načina« izlaganja za »amatere« krije složena laboratorija suptilnih i teških misaonih analiza, filozofski mračnih i zastrašujućih u svojoj kompliciranoj ozbiljnosti, što je sve bilo izostavljeno »sa izvesnim obzirom prema čitaocu« (p. 134). Ova spoznaja mora biti korisna i samom autoru Estetičke čitanke. Kao korektiv.

(A) Neka se usporedi što o tome kaže sam Lukić u istoj knjizi spominjući Hegela i dijalektiku; p. 39.

Time otpada principijelna diskusija Lukićevih teorijskih stavova u estetici. S njim bi se moglo diskutirati o nizu vrlo zanimljivih teza u detalju. Često dobro naznačenih, često opet vrlo neoprezno formuliranih. Trebalo bi npr. pokazati kako je teorijski danas moguće i opravdano odbaciti koncept o postojanju nekog specifičnog »estetičkog osjećaja«, ali da i upotreba termina »estetička svest« na svoj način može obavezivati vrlo čudnim teorijskim reperkusijama; trebalo bi zaista temeljitije postaviti pitanje o umjetnosti kao vrednoti (da li je to ona već sama sobom); da »učešće publike« nije samo »specifičnost pozorišnog fenomena« u davanju »završne dimenzije« umjetničkom djelu; da citiranje Bergsona na p. 65 nije u filozofskom smislu bezazleno neobavezan stav; insistirati na tezi da umjetnost nije više ili manje slučajan skup (zbroj) već proizvedenih djela. . . itd. Ali time bi se otišlo daleko izvan okvira recenzije.

Na kraju treba dodati objašnjenje: niti drugi dio ovog prikaza stoji u proturječnosti s prvim, niti iz ove kratke završne kritike Lukićevih teorijskih polazišta slijedi da je Estetička čitanka - loša knjiga. Ona i dalje ostaje s obzirom na prihvatljivost većeg broja pojedinačnih stavova, dobar popularni priručnik kao što je to i namjeravala. Kamo sreće kad bi većina naših »estetičara« i kritičara bar približno sezala do Lukićeva nivoa ili se slagala s većinom njegovih teza. Knjiga se mora smatrati neuspjelom samo ako se u njenim okvirima insistira na teoretskim pretenzijama širih razmjera. Time se nije S. Lukića diskvalificiralo u stvarima umjetnosti. Snalaženje u praktičnom životu kao i u materijalu umjetnosti još ne mora značiti snalaženje u teoriji, kao što je općenito poznato i obratno da su teoretičari obično vrlo »nepraktični« ljudi. Dakako ako se ova završna teza ne shvati baš sasvim-filozofski. Dakako ako se ova završna teza ne shvati baš sasvim - filozofski.

Z. POSAVAC

Vera S. Erlich: *Porodica u tranformaciji*

Izdanje »Naprijed«, Zagreb, 1964 str. 490

Vera S. Erlich poznata je našim starijim čitaocima po svojim radovima iz područja moderne pedagogije i psihologije od prije rata (Adlerova individualna psihologija, Metoda Montessori, itd.). Njena progresivna orijentacija dovela ju je u dodir s naprednim učiteljima koji su se okupljali u 3. sekciji Pedagoškog zbora u Zagrebu. Ovi učitelji, naročito oni iz Bosne, dali su joj poticaj da se dade na ispitivanje položaja naše žene, a to znači i na izučavanje naše porodice. Tako je 1937. godine sprovedena anketa u tri stotine naših sela, kao što se kaže u podnaslovu ove knjige. Stručnu podršku dobila je od naših poznatih stručnjaka, ekonomista, etnologa i sociologa, prof. R. Bićanića, Đorđa Tasića, Sretena Vukosavljevića, M. Branisavljevića i drugih. Zanimljivo je da joj je u kvantitativnoj obradi pomogla Marie Jahoda, autor poznatog udžbenika iz metodologije sociooloških istraživanja, a u dovršavanju ovoga rada naišla je na dragocjenu podršku poznatih američkih antropologa Kroebera i Lowie-a. Autorica je bila prisiljena da bježi pred ustašama, i naučna građa za ovu knjigu ostala je sačuvana čistom slučajnošću Ne samo da ovaj naučni poduhvat, izvršen uz poticaj i podršku naprednih lijevih učitelja koji su obavili posao anketara na terenu, predstavlja prvi naučni poduhvat ovakvog ekstenziteta na bazi ankete, i kao takav pravu naučnu avanturu, već je i sam rukopis bio izložen ne manje sličnoj sudbini. Imajući ga danas pred sobom, možemo mirno reći da je jedna veoma značajna slika našeg društva pred samu socijalističku revoluciju na širok i produbljen način zahvaćena i fiksirana, ne samo kao uvid u ondašnje vrijeme, već i kao osnova za daljnja izučavanja. Već samo ova konstatacija izražava vrijednost ovog djela.

Koja je naučna vrijednost ovog djela? Dobri poznavaoci našeg sela

i porodičnih odnosa mogu, vjerojatno, u koječemu da osporavaju zapažanja ili zaključke autorice. Ali to nije bitno! Čini nam se da naučnu vrijednost ovog djela treba vidjeti prije svega: a) u pokušaju da se klasična etnološka metoda zamijeni modernim postupkom kvantitativne obrade, i b) kulturno-komparativnoj i razvojnoj studiji sedam tipova naše porodice, što odgovara jednom veoma značajnom i karakterističnom razvojnom ciklusu.

Već je prikupljena količina promatranog materijala, na bazi upitnika, tražila kvantitativnu obradu. U to vrijeme ona nije bila uobičajena u našim etnološkim istraživanjima. Ne samo u našim, nego i u svjetskima, jer su u to vrijeme počeli prvi pokušaji na tom području da se zamijeni klasična monografska metoda statističkom obradom. Razumije se, da su osnovne jedinice u ovom istraživanju bila sela, a ne porodice. Takvih sela bilo je 305. Da li je bilo opravdano uzeti kao jedinicu selo, a ne pojedinačnu porodicu? Ako uzmemo integriranost seoske porodice u seosku zajednicu, onda je to svakako opravdano. To je pokazala, uostalom, i obrada koja je jasno izdvojila određene tipove porodice, klasificirane po kulturnim oblastima, a ne po kriterijima društvene podjele rada, profesija ili naobrazbe. S obzirom na veliko značenje tradicionalne kulture na selu, doista je opravdano uzeti selo kao jedinicu za obradu. Oni znaju, kakve se pravilnosti pojavljuju u reakcijama i ponašanju ljudi s obzirom na kulturno—historijske determinante, neće biti nipošto iznenađeni time, što je u obradi materijala jedan Bečanin, koji je jedva poznavao naš jezik, unaprijed pogađao iz kojeg je kraja obrađivani upitnik!

Nema sumnje da je autorica sasvim dobro postupila, kad je uzela da pojedina naša područja nose ne samo svoj posebni kulturni već i historijski pečat, to jest da se nalaze na različitim stupnjevima razvitka. Trebalo je, dakako, odrediti granice starosti ili ansjeniteta za pojedina područja. Kao kriteriji starosti u organizaciji porodice autorica je uzela ustaljenost patrijarhalnih odnosa (»gdje je držanje ljudi za svaku priliku točno određeno, i gdje dotična pravila ljudi smatraju vječnima«), a za kriterij novih ili »modernih« porodica one gdje je patrijarhalnost rastrojena pod utjecajem ekonomskih i političkih promjena. Kao najsigurniji indikatori patrijarhalnog poretka (u jednom upitniku od 126 pitanja) pokazala su se, po mišljenju autorice, slijedeća pitanja, odnosno pojave: 1. Sve se djevojke poudaju. Starijih djevojaka nema ili ih ima samo iznimno. 2. Ograničavanja poroda pobačajima nema ili ih ima samo u iznimnim slučajevima. 3. Držanje sinova prema ocu je puno poštovanja ili bar uljudno. 4. Brat zapovijeda i starijoj sestri. 5. Mladići žive apstinentno, predbračne odnose imaju samo u iznimnim slučajevima. Za porodice koje se nalaze u procesu »burne preformacije« pokazali su se kao najčešći slijedeći indikatori: 1. Ograničavanje poroda pobačajem je uobičajeno. 2 Držanje je sinova prema ocu bez poštovanja, konflikti između njih su česti. 3. Između roditelja i sinova ima mnogo sporova zbog izbora mlade. 4. Ima mnogo nevjere udatih žena. 5. Bračna nevjera muževa je u porastu. Za treću fazu u razvoju porodice, to jest za stanje koje je nazvala kao »novu stabilizaciju« indikatori su slijedeći: 1. Zadruga nema. Oženjeni sinovi žive odvojeno ili s roditeljima bez zadružnog reda. 2. Muškarci se žene razmjerno kasno, obično nakon odsluženja vojnog roka. 3. Ima mnogo neudatih starijih djevojaka. 4. Mnogi mladići imaju predbračne odnose. 5. Udate su žene redovito vjerne mužu.

Prema starosti porodice, s obzirom na patrijarhalni poredak, dobiveno je sedam tipova porodice (naravno, na osnovu uzetog uzorka porodica: a) makedonska šiptarska, b) makedonska kršćanska, c) muslimanska bosanska, d) kršćanska bosanska, e) srbijanska, f) hrvatska i g) primorska (krajevi uz more - Primorje i Dalmacija). Kad se uzmu procesi koji uvjetuju preobrazbu porodice, tada se iz statističke i analitičke obrade može primijetiti kružno kretanje. Najstabilnija patrijarhalna porodica je muslimanska makedonska, a za njom

kršćanska makedonska, a također i bosanska muslimanska. Procesom rastvaranja patrijarhalnog poretka zahvaćene su kršćanska i bosanska, kod srbijanske je ovaj proces u kulminaciji (otuda su i unutarnji konflikti najveći), dok je u Hrvatskoj već u opadanju, a primorska porodica predstavlja tip nove stabilizacije. Ono što odgovara ovdje pojmu »nove stabilizacije« jest porodica modernog bračnog ili nuklearnog tipa, dakle suvremena građanska porodica gdje su odnosi stabilizirani na osnovu podjele rada izvan porodice, a ne unutar porodice. Zanimljivo je da se prema današnjim statističkim podacima može zaključivati, da ovaj proces još nije završen. Tako je najveći postotak brakorazvodnih parnica u beogradskom kotaru i srbijanskim krajevima, dok je u Sloveniji i Hrvatskoj mnogo manji. To ukazuje. da su nutarnji sukobi u srbijanskoj porodici još uvijek intenzivni i da je raslojavanje patrijarhalnih odnosa ili shvaćanja još u toku.

Ono što je naučno veoma značajno za ovu studiju jest činjenica, da je na relativno malom geografskom ili kulturno-etničkom prostoru zahvaćen jedan proces transformacije porodice, koji pretpostavlja osjetljive historijske ili vremenske udaljenosti, i da je na opipljiv način, pored svih specifičnosti u pojedinim krajevima, ocrtan *proces kružnog ili spiralnog razvitka* koji vodi od stare, stabilne strukture porodice ka jednoj novoj strukturi prolazeći kroz veoma kritičnu fazu. Kao takva, ova studija u naučnoj literaturi ima izuzetan položaj i možemo reći da su ovakve studije gotovo eksperimentalnog, a ne naprosto historijsko—komparativnog tipa, velika rijetkost u istraživanju društvenih promjena. Stoga će ova knjiga biti veoma korisna svakom tko se zanima za sociološka istraživanja i davat će poticaj za mnoge zanimljive hipoteze koje bi trebalo u daljim istraživanjima provjeriti. Naravno, prije svega bilo bi veoma zanimljivo i korisno danas, nakon revolucije u našoj zemlji, provesti istraživanje istog opsega. Dobile bi se nesumnjivo veoma sugestivne usporedbe.

R. SUPEK

Ludvik Vrtačič: *Einführung in den jugoslawischen Marxismus-Leninismus*

Organisation/Bibliographie. X. + 208 s. D. Redel Publishing Company/ Dordrecht-Holland, 1963 Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts Universität Freiburg/Schweiz, Herausgegeben von Prof. Dr. J. M. Bochenski

Knjiga L. Vrtačića: Einführung in den jugoslawischen Marxismus - Leninismus (Uvod u jugoslavenski marksizam-ljenjinizam) ima opći naslov: Sovietica. To bi bila oznaka za marksizam, socijalizam i komunizam, a pripada u područje istraživanja Instituta za Istočnu Evropu sa sjedištem u Freiburgu. Izdanje bibliografije o jugoslavenskoj filozofiji ide u odjel marksizma-lenjinizma u »nesovjetskim komunističkim zemljama Evrope«.

Knjiga o našoj filozofskoj literaturi nije potpuna. To kaže i sam autor u predgovoru. Objavljena građa treba tek da posluži za kasnije izdanje potpune bibliografije. U sastavljanju svoje knjige Vrtačić se služio »Jugoslavenskom bibliografijom« i bibliografskim izdanjima pojedinih naših republika. Bibliografija je objavljena po imenima. U uvodnom dijelu dat je prikaz pojedinih struka o kojima se kod nas pisalo. U posebnom poglavlju Vrtačić je naveo sve knjige koje su kod nas prevedene sa stranih jezika. Također je posebno saopćio strane knjige koje su samo recenzirane, a nisu prevođene.

Knjiga je zamišljena tako da bude priručnik za studij naše filozofije ne samo kod nas, već i u inostranstvu. Stoga su naslovi teksta prevedeni na njemački jezik. Nesumnjivo je to bio velik i odgovoran posao. To što se u tekstu ne

razlikuju č i ć može se oprostiti. No u prevodu autor nije uvijek uspješno preveo smisao naših naslova. Na primjer u bibliografiji radova I. Fohta (110,1) stoji: Marks o ljudskoj slobodi (prevod: Marx über Volksfreiheit). To je sasvim nešta drugo. Jedan članak V. Sutlića (423,12) potpuno je krivo preveden. Naslov članka glasi: Martin Heideggerovo mišljenje bitka i »Sudbina Zapada« — prevod: Die Meinung Martin Heideggers über den Kampf und »Schicksal des Westens«. Bitak je: das Sein. Prema tome, uopće nije riječ o borbi kao što je prevedeno na njemački jezik. Naslov članka A. Sarčevića na makedonskom jeziku (428,11): Sudbinata na razbaštinetiot čovek, preveden je: Das Schicksal des zügellosen Menschen, što bi značilo da se govori o razuzdanom čovjeku(!)

Na jednom mjestu od jednog autora postala su dva. Poslije bibliografije radova Gaje Petrovića slijedi autor Petrović Gojko. Tome autoru pripisuju se prikazi: Rad Kongresa filozofa (6. Kongres društva za filozofiju Njemačke) objavljen u »Vjesniku« 10. X 1954, i Savjetovanje filozofa Jugoslavije, objavljeno u »Narodnom listu« od 4. VI 1955. No to nije novi autor, već isti Petrović Gajo i spomenuti radovi su njegovi.

Naišao sam i na pogrešku u imenu pisca. Tako, na primjer, na dva mjesta stoji Max Mohlenz — namjesto Max Pohlenz (koji je u svijetu poznat svojim radovima o stoicizmu). Takve pogreške mogle su se izbjeći. Ipak navedeni primjeri ne umanjuju vrijednost cjeline koja je obrađena dosta iscrpno.

U popisu bibliografije Vrtačić nije bilježio samo veće radove, već i male recenzije, koje su objavljene i u dnevnoj štampi. Uz objavljeno djelo nekog autora, zabilježene su i recenzije o tom djelu. Tako se odmah može vidjeti gdje su pisane recenzije, tko ih je pisao i kada su objavljene. To je nesumnjivo i samim autorima veoma korisna informacija.

Vrtačićevoj knjizi o jugoslavenskom marksizmu—lenjinizmu ne bi se imalo šta prigovoriti, da je to samo naučna bibliografija. U poglavlju knjige: Organizacija Vrtačić je netačno govorio o našem naučnom radu. Tako Vrtačić objašnjava da je naš naučni rad pod kontrolom politike. Univerziteti su potpuno politizirani. Stanje Akademija Vrtačić povoljnije ocjenjuje, jer su se, kako on kaže, Akademije uspješnije suprotstavile politici. No sa Univerzitetima je gotovo. To se vidi i po tome, nastavlja Vrtačić, da se u biranju rektora, prorektora i dekana vrši jak pritisak izvana. Vrtačić posebno ističe da studenti teologije žive pod jakim duševnim pritiskom i u teškim materijalnim okolnostima. On je »obaviješten« i o našoj kulturnoj politici. Centralna vlada nastoji da što više spriječi razvoj nacionalnih kultura, da bi se formirala jednako tipizirana jugoslavenska kultura.

Govoreći o doktoratima, Vrtačić uspoređuje kriterij za doktore prije rata i sada. On piše da je kriterij sada mnogo oštriji. To bi možda bilo razlog da kod nas nema mnogo doktora iz filozofije. Ali nije tako. Vrtačić ima drugi odgovor na to. On kaže da je jugoslavenska filozofija u biti dogmatizirana, pa je veoma teško u dogmatici naći nešto novo. Dakle, tješi nas svojim otkrićem.

U uvodu čitalac može saznati i na kojim se jezicima kod nas štampaju knjige. To je ovih pet jezika: Makedonski, slovenski, hrvatski, srpski i srpskohrvatski. U Hrvatskoj se izdaju knjige na hrvatskom jeziku, u Srbiji na srpskom, a gdje se štampaju na srpskohrvatskom? U Bosni, kaže Vrtačić. Eto još jednog otkrića.

Vrtačić je svojim komentarom ipak dokazao gdje se u nauci politizira. On je tragao za takvim radom kod nas, a jasno se pokazalo da se to nalazi u njegovom sjedištu. Ni knjiga o bibliografiji nije, dakle, ostala bez netačnog izlaganja naše stvarnosti. Stoga je toj knjizi umanjena vrijednost i potrebna objektivnost.

B. BOŠNJAK

Eugen Fink: *Nietzsches Philosophie*

W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1960.

Po nekim svojim vanjskim karakteristikama u prvi bi nam se mah moglo učiniti da je Finkova knjiga još jedna tipična školska, sistematski provedena analiza cjelokupnog Nietzscheova razvojnog puta. Pa kako takva literatura o Nietzscheu broji danas već preko 4000 jedinica, to nam se Finkovo kronološko nabrajanje i komentiranje svih Nietzscheovih djela može učiniti posao jalov, unaprijed osuđen na ponavljanje, na pabirčenja po beskrajno obimnoj literaturi, na komplikacije, ukratko: na stvari dobro i predobro poznate, tisuću puta interpretirane i reinterpretirane. I doista: Fink nije ispustio ni jedno Nietzscheovo značajnije djelo; od prvih filozofovih manuskripata i predavanja do posljednjih redaka koje je napisao u sjeni ludila, sve je zabilježeno i na svojevrstan način prokomentirano u ovoj maloj knjižici od svega 189 stranica. Osim nenekoliko uvodnih i završnih riječi, čitava je knjiga pisana — kako bismo mogli zaključiti iz letimičnog pregleda sadržaja — na način usputnih margina, uz historijski put koji je prešao Nietzsche: tu su komentari uz »Rođenje tragedije iz duha muzike«, uz istraživanja malog Nietzschea o grčkoj filozofiji, uz »Ljudsko isuviše ljudsko«, uz »Zoru«, »Vedru znanost«, »Zaratustru«, uz »S onu stranu dobra i zla«, »Genealogiju morala«, »Antikrista«, uz »Sumrak idola«, »Volju za moć«, »Ecce homo« i uz »Dionizijske ditirambe«. Građa je, dakle, strogo sistematizirana po redoslijedu izlaska Nietzscheovih djela i sve upućuje na to da smo dobili još jedan tipično njemački kompedij među hiljadama drugih.

Pa ipak, Finkova interpretacija niukoliko ne spada u one stereotipne prikaze koji bez stvaralačkog pristupa, suho, hladno, nezainteresirano ili u najboljem slučaju samo informativno i pedantno govore o Nietzscheovu cjelokupnom opusu. U stvari, navođenje Nietzscheovih djela služi autoru samo kao argumentacija za izlaganje originalnih, konzekventno izvedenih i domišljenih vlastih koncepcija o unutarnjem smislu i aktuelnim vrijednostima jedne plodne i bogate, rušilačke i nesmiljeno borbene filozofije i umjetnosti koja stoji u znaku sumraka evropske metafizike. Polazeći sa stanovišta da Nietzscheova borba »nije uperena samo protiv tradicionalne filozofije već i tradicionalnog morala«, pa da stoga i njegova »borba ima oblik sveobuhvatne kulturne kritike«, Fink ulazi u kritičku valorizaciju bitnih teza i cjelokupne misaone dimenzije Nietzscheova djela. Nietzscheova filozofija — uzeta u cjelini — njemu se čini »isto tako malo ontologijski radikalna kao i predaja protiv koje se bori«. Pa ipak, nasuprot nekim Heideggerovim tvrdnjama koji smatra da Nietzsche još sav stoji na tlu zapadnoevropske metafizičke tradicije i da ostâje njen »zarobljenik«, Fink smatra da i dalje ostaje otvoreno pitanje koliko Nietzsche u nekim svojim bitnim preokupacijama transcendira taj horizont filozofiranja. Tako se, na primjer, tvrdi Fink, ne-metafizička izvornost kozmologijske filozofije »nalazi u njegovim mislima o igri«. A kod Nietzschea je »ljudska igra, igra djeteta i umjetnika, ključni pojam za univerzum«. Upravo, dakle, tamo gdje Nietzsche »bitak i zbivanje shvaća kao igru« — kao vječno vraćanje istog — »on više ne stoji u zatvorenosti metafizike«. No Nietzscheova igra nije neko shvaćanje bitka čovjekova koje je nekritički preneseno na biće u cjelini. Štaviše, u Nietzschea je upravo obratno: igra je kozmička struktura, a ne neka »unutarnja stvar« čovjeka, pored ostalih njegovih stvari, pored duha, volje, uma. Stoga Nietzsche misli samo »bićevitost bića kao volju za moći, a biće u svojoj ukupnosti kao vječno vraćanje istog. Osnovne Nietzscheove kategorije kao što su natčovjek, smrt boga, volja za moći i vječno vraćanje istog, poprimanje u Finkovoj interpretaciji novi rang, novi smisao i značenje. Tek smrću boga tj. propašću »idealističkog zagrobnog života«, može »doći na vidjelo dana volja za moći kao shvaćanje života«; ukoliko je

pak vrijeme mišljeno kao put volje za moći »može se osvijetliti« prava, tragična struktura »kao vječno vraćanje«, a time se tek može »pojaviti natčovjek kao čovjek koji egzistira u tragičnoj istini. . .« Četiri osnovna horizonta bitka identična su sa četiri transcendentalije — koje su dominantne u staroj, srednjovjekovnoj i u novovjekovnoj filozofiji od Descartesa do Nietzschea — svaki puta s drugom akcentuacijom: ON, HEN, AGATHON, ALETHES, ili ens, unum, bonum, verum. Nema li Nietzscheovo četveročlano dijeljenje njegovih osnovnih kategorija unutarnje veze s ovom četverostrukosti metafizičke problematike? Ne ostaje li to, dakle, ipak pokušaj da se preokrene metafizika na samom području metafizike?

Premda nam Finkova, briljantno pisana studija, ne daje jasan i nedvosmislen odgovor na ovo odlučno pitanje (a da li se, ostajući vjeran Nietzscheovu opusu, uopće može tražiti takav jednoznačni odgovor?), ona je nesumnjivo jedna od najboljih i najdubljih fenomenoloških analiza djela tog tragičnog filozofa i umjetnika. Pobuđujući na aktuelna, za naše vrijeme relevantna razmišljanja i otvarajući, unutar tretirane tematike, neke bitne probleme novovjeke filozofije uopće, ona dakle nadilazi horizont bezbrojne mase sterilnih školskih uvoda i priručnika za »upoznavanje« Nietzscheove filozofije.

D. GRLIĆ

ISTORIJA ESTETIKI I: Izdatel'stvo Akademmii hudožestv. SSSR, Moskva 1962. Redakcionnaja kollegija: M. F. Osvjannikov (glavni redaktor), M. F. Grešković, M. A. Livšic, B. S. Mejalh, B. M. Nikiforov, L. Ja. Rejngard, P. M. Sysoev, V. P. Šestakov.

Estetička literatura dobiva počevši od 1962. dvije oveće povijesti estetike koncipirane kao hrestomatije. Obje — svaka na svoj način — reprezentativne. Ili bar s pretenzijom da budu takve. Na ruskom jeziku »Istorija estetiki«, izdanje Akademii hudožestv SSSR, u pet tomova, i druga, na njemačkom, Verlag M. DuMont Schauberg Köln (Reihe I: Kunstgeschichte Deutung Dokumente) u četiri sveska; autor prvog, već izišlog, »Die Theorie des Schönen in der Antike« — Ernesto Grassi; (Bd. II: Mittelalter, R. Assunto; Bd. III: Humanismus und Renaissance, E. Garin; Bd. IV: Das 17., 18. und 19.Jahrhundert, R. Assunto). Sama od sebe nametnut će se mogućnost, čak potreba komparacije. Sada to, na temelju tek prvih svezaka, ne bi bilo dovoljno opravdano; tim više što se i opsegom i razdobljima i područjima samo djelomično podudaraju: sovjetska obuhvaća povijest estetičke misli zaključno sa renesansom izlazeći iz uobičajenih okvira evropske historije, dok Grassijeva knjiga sadrži samo teorije i probleme evropske antike. Sloga se zasad treba zadržati na prvim dojmovima poređenja: čini se naime, da je Grassijeva zasnovana problematskije, filozofičnije (premda je namijenjena širokoj publici, a ne samo stručnjacima), dok je sovjetska koncipirana više školski. U pogledu opreme sovjetsko je izdanje lijep standardan platneni povez; njemačko je izdanje, uprkos mekim koricama, štamparski daleko bolje izvedeno. Zanimljivo je napomenuti da su oba izdanja opremljena ilustracijama, što je kod ovakvih edicija uglavnom rijetke. (1) Izbor ilustrativnog materijala u njemačkom je izdanju sračunat na efekt želeći »pokazati da se antičke teorije lijepog odnose na ontološku strukturu zbiljee (!); u sovjetskom je, i pored ponešto konzervativnih principa, ozbiljniji, doživljajno produbljeniji. Sovjetska hrestomatija ima ažurnu, ali ipak slabiju bibliografiju od njemačke (uzevši u obzir samo antiku), no još uvijek bolju od knjige Gilbert i Kuhn (na ruski je prevedena 1960.).

Napisu koji ima namjeru informirati o sovjetskoj hrestomatiji dovoljno je ovih nekoliko formalnih poređenja.

Hrestomatija je planirana, kako je već spomenuto, u pet tomova. Prvi obuhvaća razvitak estetičke mi-

(1) Pojava ilustracija u izdanjima teoretskih rasprava o umjetnosti ili historija estetike nije nova, ali se svojim sve češćim prisustvom nameće iz same prirode stvari, koje ni autori ni izdavači nisu izgleda uvijek sasvim svjesni: da teoretiziranje o umjetnosti, i onda kad je neophodno »najapstraktnije« zahtijeva bliži, realni, zbiljski kontakt sa samim predmetom kojim se bavi.

sli od antike do renesanse. Drugi, treći i četvrti sadržavat će materijale estetičkih učenja 17., 18. i 19. stoljeća. Peti će tom biti posvećen razvitku marksističko-lenjinističke estetike. Nije moguće ne primijetiti, kako se i sovjetska i njemačka hrestomatija ponašaju kao da se u razvoju estetike poslije 19. stoljeća nije desilo ništa važno i zanimljivo. Sovjetski historičari pri tom izgleda priznaju samo marksističko—lenjinističku estetiku, koja nažalost praktično jedva da postoji u vidu cjelovitijih djela. (2)

Obje historije na taj način šutke deklariraju dezorijentiranost u pogledu suvremenih estetičkih teorija pokazujući nemoć pred najformalnijim povijesnim sintezama i pregledima shvaćanja 20. stoljeća. Vremenski dijapazon tu više nije neznatan, a neinformiranost i nesređenost povlači se iz decenija u decenij. Kakva zbrka vlada u tom pogledu dovoljno može pokazati npr. dobronamjerna *Panorama suvremenih ideja* G. Picona poglavljem »Umjetnost i perspektive savremene estetike« (u nas biblioteka Karijatide, Kosmos, Beograd 1960). No kako su solidniji sistematski povijesni pregledi estetičkih teorija do danas uopće prilična rijetkost, pa se čak dosta rijetko javljaju ponovljena izdanja takvih djela (za neke ih uopće nema), to i ove hrestomatije, koje će završiti sa devetnaestim stoljećem, treba shvatiti kao dobro došle.

Prvi tom sovjetske povijesti estetike pozamašna je knjiga od 682 strane. Medutim, to je hrestomatija; ona pored prikaza, interpretacija i neophodnih objašnjenja sadrži izbor tekstova, pa se na mnogo mjesta osjeća kako — razmjerno opsežnosti materijala — taj prostor ni iz daleka nije naročito golem kao što u prvi mah izgleda. Naprotiv, može se. baš zbog mjestimične prostorne skučenosti, požaliti što predmet ovog toma nije komotno raspoređen i razraden u dva, a možda čak i tri ne mnogo manja sveska. Tim više, jer djelo nije rezultat rada jednog, dvojice ili trojice autora, nego čitave ekipe stručnjaka, znatno šire od redakcije cijelog izdanja.

Na početku knjige nalazi se Uvod (p. 7-60). U njemu je kratko izložen povijesni pregled razvoja estetičke misli od starih Grka do završetka renesanse. Dok su unutar hrestomatije prikazi pojedinih autora, komentari uz tekstove i uvodne rasprave za svaku epohu ili kulturni krug pisani više manje objektivno, pozitivistički, dajući čitaocu najpotrebnije informacije i objašnjenja, odnosno komentare, dotle Uvod (autor M. Ovsjannikov) prisvaja pravo ocjene vrijednosti, značenja, te prihvatljivosti tekstova i autora, s obzirom na pojedine pravce, škole, poglede i rezultate. Upravo u tome je taj Uvod sigurno najslabiji bio hrestomatije, bez obzira što katkada čini vidne napore u težnji za objektivnošću. Autor izgleda nije mogao odoljeti onoj neslavnoj praksi (možda već navici) da u procjeni teza daje blagoslov, izričući s pozicija nepogrešivosti — »pravilnost« ovog ili onog shvaćanja. Tako su na primjer već drugovi pitagorejci »bez obzira na njihove idealističke premise« »pravilno postavili pitanje« (p. 17) o objektivnim osnovama ljepote.

Metodički uvod žalosno je sirom ašan. Najveća je nezgoda u tome što ima pretenziju eksplikacije metodoloških pretpostavki izvođenja historije estetike s materijalističkih, marksističko-lenjinističkih pozicija. Uz najbolju volju teško je vidjeti u čemu bi se trebala sastojati specifičnost takvog pristupa. Uvod u tom pogledu ne daje ništa drugo do li standardnih općih fraza, a hrestomatijski dio — koji na svu sreću nije frazerski — pokazuje malo pozitivnih metodoloških razlika prema dosad opće poznatim, standardnim historijama estetike i hrestomatijama bilo koje vrste; naročito uzme li se u obzir jedan opći koeficijent diferencije, u okviru kojeg će se uvijek ovakva i slična djela međusobno nužno razlikovati, čak kad bi se pretpostavila bliska ili, ako je to uopće moguće,

(2) Kad je Max Rieser pravio svoj pregled »Russian Aesthetics Today« u The Journal of Aesthetics and Art Criticism, XXII/1963, br. 1, ispostavilo se da osim osnova iz klasika marksizma i ruske kritike 19. st., jedva može da se na što pozove. Problem još više zabrinjava što se u najavi tog petog toma ne spominje čak ni Lukács, ni Lefebvres; uz klasike samo: Mehring, Lafarg, Plehanov, Lunačarski, Voroveski!

ista metodološka polazišta. Naivno se i samouvjereno smatrati isključivim posjednikom pravih i »pravilnih« mogućnosti sagledavanja stvari prostom upotrebom naljepnice »marksistička pozicija« može i kod najčestijih napora uroditi posljedicom okrnjenja ugleda jedne zaista ozbiljne i zbiljski velike teorijske šanse.

Evo što kaže uvodničar: »Zadatak je naučne historije estetike otkriti unutarnju bit i zakonomjernost postanka i razvitka estetičke misli. Takav zadatak može biti riješen samo na osnovu marksističke metodologije« (p. 10). Tome se ne bi imalo što prigovoriti kad metodološki stav (izuzme li se čak krajnje pojednostavljeni kategorijalni arsenal »klasne uslovljenosti«, »partijnosti« itd.) ne bi završavao u tako općenitim određenjima, da se nikakvoj specifičnoj poziciji zapravo više ne može ući u trag. »Sa gledišta marksističko—lenjinističke metodologije historija estetike je proces zakonomjernog razvitka idejnog života, u kojem su različita estetička učenja uzajamno povezana, uzajamno uslovljena, neprestano se mijenjajući u toku borbe suprotnih tendencija i smjerova« (p. 13). Davno su naime prošla vremena kad se historija (bilo čega!) mogla smatrati samo slučajnim skupom više ili manje sukcesivnih situacija i pozicija, i danas ne bi smjelo biti studenta kojem bi u tom pogledu stvari bile nejasne. (Kažem »ne bi smjelo biti«, jer ne mogu reći »nema«, zbog specifične prakse i sistema školovanja, u nas i u svijetu uopće; svagdje). Čemu onda pretpostavljati fiktivnog protivnika, ukoliko se imaju u vidu koliko tolko ozbiljni autori, stručnjaci? Međutim »pretanko« formulirana vlastita metodološka pozicija ne daje zato opravdanih mogućnosti prigovarati bilo kome za nedostatno obavljen posao. Pa kad se kaže da su »buržoaski istraživači mogli dati samo površinske opise odjeljenih estetičkih teorija« (p. 9) jer su polazili od »lažnih metodoloških principa«, »idealističkog shvaćanja povijesti« etc. onda to nema snagu argumenta, nego je flatus vocis, lišen svakog dubljeg suvislog sadržaja. Ako se »buržoaskim teoretičarima« prigovara da je u njihovim redovima »... uzaludno tražiti izložene estetičke poglede Helvetiusa, Forstera, Büchnera, H. Heinea, na primjer« onda je to — uzaludan prigovor jer bi se već u prvom svesku hrestomatije, u kojoj se tako s omalovažavanjem govori o dosadašnjim naporima historičara estetike, moglo »na primjer« pobrojiti više ispuštenih autora koji bi mogli ući u tako veliku hrestomatiju kao što je ova sovjetska. Toga su sasvim sigurno svi njeni suradnici i te kako svjesni A kad autor Uvoda spominje »prešućivanje fakta postojanja marksističke estetike« (p. 12) onda broj imena koje na istom mjestu spominje ne ulijeva povjerenje da bi marksistička estetika bila dovoljno kompletno zastupana i sa pozicija ovdje proklamirane — marksističko—lenjinske metodologije: bez naročitog istraživanja moglo bi se u mah smisliti tri puta više imena ne manje važnih teoretičara no što ih je uvodničar spomenuo poslije klasika.

Sve bi ove zamjerke bile suvišne u povodu jednog ozbiljnog kolektivnog napora kao što je ova estetička hrestomatija, kad uvodničar ne bi tako preuzetno kritički sljištavao sve što ne ulazi u okvire njegovs horizonta i načina gledanja, a da pri tome sam čak nije u stanju prezentirati ni najelementarniji komplet pozitivističkih metodoloških postulata. Potpuno je opravdano i razumljivo postavljati zahtjev po kojem je »historičar estetike obavezan razjasniti, zašto u ovom ili nekom drugom periodu nastaju određene estetičke teorije, čime se objašnjava cvat i pad estetičkih misli, zašto jedne estetske teorije bivaju istisnute drugima i kojim je uzrocima izazvana borba u nazorima na osnovne estetičke probleme, te napokon, kakav mora biti kriterij ocjene tih koncepcija« (p. 9), - no ne treba nikad zaboraviti da rješenja na dio tih pitanja mogu proizaći samo iz jedne duboko i do kraja promišljene opće filozofske koncepcije povijesti s jedne strane i specijalnih sociologških, čak »kunsthistoričkih« istraživanja s druge strane. Zato je reći, da »sva ta pitanja za historičara estetičke misli, koji stoji na idealističkim pozicijama, ostaje tajna sa sedam pečata« (ibidem) — prosto naivno, jer

izgleda kao da je autoru uvoda sve to-otvorena knjiga. Jer je odgovor na ta pitanja uzaludno tražiti i u hrestomatiji kojoj M. F. Ovsjannikov piše predgovor. On naime zaboravlja da bi vrlo racionalne odgovore na sva ta pitanja mogao naći npr. u »običnoj« Hegelovoj Estetici unutar cjelokupne strukture njegove filozofije, idealističke dakako, s kojom, za one koji joj nisu »okrenuli leđa« obračun još ni danas nije završen. M. F. Ovsjannikov je imao dobru priliku da se iskaže. Hic Rhodus, hic salta! Ali od svega toga ništa. Uvod nije dao nikakvih kreativnih filozofskih doprinosa metodologiji historije estetike. To još jednom, uvijek iznova, upozorava na jednostavnu stvar: treba ostaviti fraze po strani i ozbiljno se prihvatiti posla; kako u savladavanju filozofskih pretpostavaka tako i u istraživanju konkretnog materijala. A ovo drugo ekipa je hrestomatije obavila mjestimično, u granicama mogućnosti, vrlo solidno i zanimljivo.

Međutim, ipak je već u Uvodu naznačena neobično važna i značajna stvar, koja bi, da nije kasnije argumentirana djelom, i opet zvučala samo kao fraza. Riječ je o tzv. »evropocentrizmu« pisaca općih povijesti estetike na Zapadu, u kojima su redovno izostavljena učenja Istoka. To se prvenstveno odnosi na teorijska dostignuća stare odnosno srednjovjekovne Indije i Kine, kao najinteresantnijih i najznačajnijih; ne na sve sfere koje Ovsjannikov tu želi uključiti. Uključivanje estetičkih teorijskih pogleda istočne kulturne hemisfere u jednu opću historiju estetike (premda bez uspostavljanja određenijih osim vremenskih, veza sa Zapadom) najveća je vrijednost ove hrestomatije; nesumnjiv doprinos. Utoliko se ipak na ovom mjestu počinju kristalizirati razlozi za grupu opravdanih prigovora koje Ovsjannikov upućuje buržoaskim učenjacima, kad kaže da u njihovim knjigama »nedostaju analize karakterističnih posebnosti razvitka estetike u njedrima kulture ovog ili kojeg drugog naroda« (p. 12). Tu, na ovom mjestu povezivanja problema kulture s problemom filozofije povijesti u svjetskim dimenzijama, ali u istinskoj dimenziji filozofije, leži uporište za jedan novi, potpuniji stvaralački pristup ne samo historiji estetike nego i estetike uopće. U sovjetskoj hrestomatiji ga ne možemo naći. U nju je tek unesen povijesni materijal, informacija o njemu, o području relativno malo poznatom i apsolutno teško dostupnom. Stoga rezultate tog rada, i u ovom obliku, treba smatrati dragocjenima, bez obzira što će se kao lajtmotiv, kao kut i obojeno staklo gledanja kroz cijelu knjigu pokušati inaugurirati pitanje o »objektivnim osnovama ljepote« i »odnosu između umjetnosti i stvarnosti«.

Daleko najveći dio knjige, izuzevši Uvod, sačinjava, što je i razumljivo, hrestomatija sa tri već prije naznačena razdoblja kao tri glavna dijela prvog sveska. Razlika između uvoda i same hrestomatije možda se u svojoj biti svodi na »lukavstvo duha« u vidu stare teze: bogu božje a caru carevo.

Antika je obuhvaćena od 63—240 strane (Grassijeva knjiga s uvodom i tekstovima ima 288 strana ali nešto krupnijeg sloga), a podijeljena na »Klasičnu Grčku« i »Helenizam«, uključujući raspon od Pitagore i pitagorejaca do Plotina. Dakako da ovdje nije moguće komentirati izbor tekstova, obradu pojedinih autora, još manje vjernost prijevoda, izbor izvornika, pitanje terminologije itd, itd. Može se jedino upozoriti na pojedinačne karakteristike.

Nekih naročitih iznenađenja u interpretaciji nema. Naš će čitalac u tom pogledu naći naleko više inspiracije na nedovršenom spisu Anice Savić Rebac. Međutim, nije neinteresantno napomenuti kako je poznata averzija sovjetskih historičara filozofije prema Sokratu ovdje nešto ublažena, mada ne i sasvim otklonjena. Prigovara mu se najozbiljnije da se bunio »protiv principa uzročnosti« u ime — svrsishodnosti, i da njegova estetika ima — »antidemokratski karakter«. Izgleda da još i danas ljudi koji »ne vjeruju u bogove« i »kvare mladež« — teško stiču povjerenje oficijelnih instancija. Platon je ovaj put prošao nešto bolje, dok Aristotelova estetička shvaćanja postaju »potrebitel'ski« normativizam. (p. 29, prema V. F. Azmusu). Ne komentirajući prijevod naslova Lukrecijeva spjeva »De rerum natura«, ko-

ji je preveden doslovno »O prirode veščej«, neka još jedino bude spomenuto simptomatično zauzimanje stava prema Plotinu, značajnom helenističkom estetičaru, neoplatoniku, koji je uvijek pomalo kamen smutnje. Uz historičarski razumljivu i opravdanu primjedbu Uvoda da bez Plotinovih pogleda »nije moguće, na primjer, shvatiti filozofske i estetičke poglede Augustina. . .« (p. 36), prethodno stoji teza da se ». . . vulgarizacija i raspadanje antičke estetičke misli naročito ispoljilo kod Plotina. . . « (p. 35). Nasuprot tome, prikazivaču Plotina nije ni na kraj pameti da se upušta u ovakve površne sudove i on staložen unosi u hrestomatiju jedan cjelovit prijevod iz Eneada (V, 8) i vrlo zanimljiv sud o povijesnoj poziciji helenizma uopće (p. 224). Uporedi li se pak ocjena Uvoda o Plotinu sa tretiranjem pozicije Tome Akvinskog u srednjem vijeku, gotovo se dobiva dojam da Toma »bolje prolazi«. Prilično karakteristično!

Srednji vijek, koji je opet na svoj način već dulje vremena kamen kušnje za ozbiljan filozofsko-historijski pristup i s lijeva i s desna, omogućio je u ovoj hrestomatiji da se ekipa autora pokaže — ne upuštajući se u naročite interpretacije — na zamjernom nivou objektivnosti i na punom nivou zadataka. Taj dio, koji se proteže od 243 — 462 strane ujedno je po našem mišljenju i najbolji, premda za uzvrat ovoj visokoj ocjeni sadrži i jedan uopće najslabiji odjeljak, slabiji čak od Uvoda. Pored standardnog pregleda zapadnoevropskih srednjovjekovnih estetičkih pogleda sadrži preglede estetičkih nazora u Bizantu, Kini, Indiji i Rusiji. Dok se neke autore Bizanta inače susreće u evropskim historijama, dotle se srednjovjekovna ruska estetika sigurno nigdje neće naći. Naprosto zato što je nema, što je i u ovoj hrestomatiji puka izmišljotina koja se pretvara u tragikomediju tvrdnjom da bi se jedna od glavnijih ideja ruske (!) srednjovjekovne (!) estetike mogla svesti na formulu: »prekrasnoe — eto rodina« (!). Kako su autori došli na takvu ideju, i čemu im je takvo profaniranje i domovine i ove hrestomatije potrebno, ostaje nejasno. I nevjerojatno. Čitalac se ipak može o tome uvjeriti na strani 426.

Kako je već spomenuto, u dijelu prikaza srednjovjekovne estetike nalaze se najinteresantnija i najbolja poglavlja o estetičkim pogledima stare Indije i Kine, koja ne samo da nisu nezanimljiva, nego, s obzirom na svoju povijesnu vremensku situiranost, znače kadgod daleko veći domet nego zapadnoevropske rasprave. Karakteristično je pri tome da se estetika stare Kine razvija (ili je bar ovdje tako prikazana) na području teorije slikarstva, a Indije, na terenu — poetike. Kina je npr. već vrlo rano imala formulirane principe koji bi odgovarali antičkim shvaćanjima, a stav koji bi mogao korespondirati zapadnoevropskom ars est imitatio mnogo je dublje shvaćen nego na Zapadu već od učenja o šest osnovnih načela kod Se-Hea (5. stoljeće n. e., u transkripciji Encikl. lik. um. Hsieh-Ho) pa dakako i dalje. Šteta je međutim što su se istraživači ovog područja premalo zadržali na teorijama onih autora koji su tvrdili da je slikati prema fantaziji, a ne po prirodi, jednostavnije, lakše i bolje, ispravnije, pa su slikali samo izmišljena bića, jer se priroda ionako, kao nešto čovjeku vanjsko, što ne ovisi o nama, ne može spoznati, te se sloga i ne može — istinito slikati. Ovo naime samo na oko može izgledati bizarno, ali se u osnovi svodi na onu razliku između Zapada i orijentalnog načina filozofiranja u najširem smislu riječi, koju konciznо izražava dr Č. Veljačić govoreći o pristupu indijskom (!) misaonom krugu, naglašavajući kako je potrebno »jasno uočiti osnovnu razliku, da je indijska filozofska misao iskonski fenomenološka i polazi od osnova spoznajne svijesti, dok je grčka misao iskonski ontološka i polazi od osnova materije«. (3) Otud možda i potječe prednost koju je Istok, pa možda i Kina, a sigurno još više Indija, uspjela postići u razvijanju estetičkih teorija. Glavne linije indijskog učenja kako dhvani-doktrine, tako i rasa-teorije, koje se napokon slijevaju u je-

(3) Č. Veljačić, Filozofija istočnih naroda, M. H., Zgb 1958, I, p. 20.

dinstveno učenje, neprestano izazivaju čitave nizove asocijacija od Platona i Aristotela, do Kanta i njegovih najsloženijih pojmova (npr. nešto kao »ineksponibilnost estetske ideje« kod Anandavaradhane u 9. st.) pa sve do naših suvremenih estetičkih pogleda. Poglavlje o indijskoj estetici stvarno je najbolji dio hrestomatije koji je i prikazom i obradom i komentarima daleko odskočio od ostalih priloga.

Renesansa (p. 465—676), koja je prikazana prema glavnim evropskim nacijama, više kao »prelazno« nego kao samostalno razdoblje, nije inače u koncepciji ove hrestomatije dobila naročito novo osvjetljenje, osim možda dosta strogog ali ne neosnovanog suda o njoj od strane njenog prikazivača. Utoliko je za žaljenje što u ovoj hrestomatiji nisu našli dovoljno mjesta oni brojni pisci i poetičari renesanse koji su, premda ne svi uvijek originalni, bili i te kako značajni za odnos renesanse prema srednjem vijeku, kao i za raščišćavanje odnosa prema antici, naročito prema Platonu i Aristotelu, stvarajući tako teren za nove pozicije. Utoliko se još više može prigovoriti što se npr. samo bizantskim teoretičarima pridaje važnost onih koji su »talijanskim, srpskim i ruskim misliocima otkrili bogatstvo grčke filozofije« (p. 330), a da se istovremeno za teoretsko oživljavanje antičkih mislilaca u hrestomatiji, koja je željela poći od manje standardnih metodoloških pretpostavki, zanemari uloga slavenskog Mediterana. Isto je tako teško vjerovati da je zapisnik sa sudske rasprave protiv Veronesa (kao dokument nipošto ne neinteresantan) važniji za estetiku renesanse nego recimo filozofija i spisi Franciscusa Patriciusa. Naš čitalac će možda o tom razdoblju dobiti cjelovitiju sliku, ako uz standardnu literaturu o renesansi konzultira domaću hrestomatiju »Poetika humanizma i renesanse« I i II Bgd 1963.

Nijedna od ovih ni ranijih primjedaba, ni kad ima formu oštrijeg ili ironičnog prigovora, nikako ne želi obezvrijediti napore ekipe koja je radila na prvom tomu sovjetske estetičke hrestomatije. Sve su primjedbe izrečene više kao informacija, a ne kao definitivni, naročito ne kao jedino mogući sud. Knjiga u svakom slučaju može posiužiti kao dobar priručnik, posebno za neka specijalna područja. Iskustvo prvog toma sigurno će biti poučno i za redakciju čitave edicije, pa se vjerojatno u slijedećim tomovima može očekivati izvjesna poboljšanja. A čitaocu se ona bez daljnjega može preporučiti kao djelo, kako se obično kaže, koje je, uprkos svih nedostataka i klimavog metodološkog Uvoda, vrijedna i zanimljiva knjiga.

Z. POSAVAC

INTERNACIONALNI FILOZOFSKI KOLOKVIJ O NIETZSCHEU U ROYAUMONTU

Od 4. do 8. jula o.g. održan je u divnom prirodnom i arhitektonskom ambijentu Royaumonta u neposrednoj blizini Pariza Sedmi internacionalni filozofski kolokvij s općom temom Nietzsche. Mnogobrojni poznati predstavnici nekih dominantnih struja evropske filozofske misli od filozofa egzistencije, kršćanskih interpreta do naprednih pa i marksističkih istraživača, imali su tako prilike za razmjenu mišljenja o cjelokupnoj bogatoj problematici vezanoj uz djelo i čitavu umjetničku i filozofsku pojavu Friedricha Nietzschea. Na kolokviju je plauzibilno došlo do izražaja kako se upravo na »slučaju Nietzsche« mogu centrirati i zaoštriti mnoga bitna pitanja suvremenih filozofskih strujanja uopće, kako se uza svu divergentnost stavova i različitost samog metodološkog pristupa Nietzscheu ne može ni sa jedne strane osporiti da su još uvijek nadasve živa i aktuelna ona pitanja koje je Nietzsche pokrenuo prije osamdeset pa i više godina. Nietzsche, filozof i umjetnik, blizak francuskom načinu mišljenja i izražavanja upravo po svojoj literarno-umjetničkoj imaginaciji i poetskoj snazi, a njemačkoj filozofskoj tradiciji po misaonoj oštrini i krajnje radikalnoj domišljenosti. pokazao se tako »sretnom« temom za ovaj skup na kojem su prevladavali interpreti, istraživači i originalni filozofi upravo iz te dvije zemlje.

H. Birault, G. Marcel a osobito J. Beaufret u svojim su referatima — koji su često sadržajno, po vrijednosti nekih teza bili teško prihvatljivi pa čak (osobito H. Birault i G. Marcel) i pomalo apsurdni — pokazali su onu briljatnu, izuzetnu, stilski savršenu, duhovitu lakoću, gipkost izražavanja, tako svojstvenu francuskom ésprit-u. U tom nas je pogledu jedino pomalo razočarao inače izvanredno lucidan Jean Wahl koji je svoje nedovoljno pripremljeno predavanje »Ordres et désordre dans la pensée de Nietzsche« improvizirao iz raznih ranijih članaka pa čak i skripata za studente. Wahl je s pravom zamjerio Heideggeru da je primijenio na Nietzschea kategorije koje nisu ničeanske, ali se inače kretao vrlo često samo na ponekim benignim dosjetkama, stilskim fioretima i igri riječi («Vječno vraćanje je nova ideja koja negira svaku mogućnost novog«). Nasuprot tome, najviši stilski i misaoni domet među francuskim filozofima postigli su nesumnjivo H. Birault i J. Beaufret. H. Birault u predavanju »De la béatitude chez Nietzsche« postavio je tezu da su — ako apstrahiramo od nekih nebitnih varijanata — moguće i poznate dvije osnovne interpretacije Nietzschea. Prva je Heideggerova u kojoj se Nietzsche proglašava posljednjim zapadnoevropskim metafizičarom, a druga je kršćanska po kojoj je Zaratustra propovjednik jedne nove religije, po kojoj on donosi vijest (Kunde). novost da je stari bog mrtav, kako bi se mogla uspostaviti istinska ljubav prema pravom bogu, očišćena od svih amoralnih naslaga, laži, novca, predrasuda stare religije, kako bi se skinula maska hipokrizije s vjernika u lažne bogove i idole sreće i postavile »nove ploče« za novu vjeru. H. Birault smatra da su obadvije ove interpretacije jednostrane, da je Nietzsche i metafizičar i religiozni zanesenjak, ali ne u tradicionalnom smislu tih riječi. Čovjek, doduše, u Nietzschea *stvara* boga ali se njemu religiozno ne *potčinjava*, on ruši svaku trancendenciju, ali je njegovoj skepsi prema metafizici imanentan i stav da je svaki skeptik ujedno i najveći konstruktor, stvaralac, svaki rušitelj filozofije i metafizike, filozof i metafizičar.

Nietzscheov pojam blaženstva kao ekstremnog dobra koje je negacija same kategorije dobra kako je shvaća dosadašnja moralka i etika ,njegov smijeh koji ne predstavlja radost optimiste već gorčinu očajnika, njegova pitanja bez odgovora, njegove opomene (»Ne znam šta bih trebao biti da budem blažen. Ali budi blažen!« — »Sei selig!«) i pjesnički patos, pokazuju Nietzschea kao neponovljivog, osebujnog, posvema tradiciji suprotstavljenog filozofa koji nije, po H. Biraultu, filozof *akcije* već *kreacije*. Bez obzira na teško održivu tezu da Nietzsche nije i filozof akcije — jer doista bi tada bilo nerazjašnjivo kako to da je upravo on najviše djelovao baš na takve tzv. »aktivne« filozofske pa i političke koncepcije — Birault je svoje ideje branio izvanredno uvjerljivo i plastično, jasno, bez protivurječnosti i mutne terminologije u tragu najbolje tradicije francuskog jezika i mišljenja. To se isto može reći i za dosljednog hajdegerovca J. Beaufreta (što mu je Heidegger bio svojedobno uputio svoj čuveni spis »Über den Humanismus«), koji je čak svojom duhovitošću i zanosnim stilom (osobito u izvanrednoj humanističkoj viziji pri koncu predavanja) branio Heideggerove teze uvjerljivije, slikovitije, zanosnije i ljepše od samog Heideggera. Inače to je tipično učiteljev način filozofiranja: u svakom je problemu i u svakom filozofu prisutna čitava historija filozofije: grčko mišljenje, Descartes, Kant, Hegel, Schelling moraju na određeni način biti reinterpretirani i revalorizirani, situirani u novostvorene koordinate evropskog mišljenja, da bi se označilo i osmislilo mjesto posljednjeg velikog evropskog metafizičara: Nietzschea. Beaufertovo predavanje, po dijapazonu date tipologije mišljenja, po širini teme, dubini misli i ljepoti izlaganja, spada nesumnjivo u najuspjelije referate na čitavom skupu.

Od značajnijih francuskih filozofa valja zabilježiti starog, već pomalo posustalog Gabriela Marcela, koji je dao svojevrsnu, krščanski obojenu interpretaciju jednog teksta iz Nietzscheove *Vedre znanosti*. Marcel se u mnogim tezama slaže s Heideggerom, ali njegova interpretacija smrti boga i Nietzscheovog ludila posvema je originalna, premda nam se doista učinila ponekad nategnuta i neuvjerljiva, ograničena religiozno-egzistencijalnim okvirima. Nietzsche nije po Marcelu mogao izdržati smrt krščanskog boga sav teret, svu odgovornost za tu smrt što je bio na sebe preuzeo, pa je stoga njegovo ludilo rezultat te njegove opće filozofske i idejne pozicije, onog mraka, straha, užasa i pakla koji se pred njim u tom trenu otvorio. Njegova bolest stoga u sebi nosi metafizičku dimenziju — on je morao, nakon što je ubio boga, a u biti ipak ostao religiozan — poludjeti! No s takvom se tezom, koja bi Nietzschea ipak htjela nekako rehabilitirati na planu tobožnjeg duboko skrivenog i strastvenog poriva za bogom, nije mogao složiti — pa je to nekoliko puta u diskusiji i naglasio — Eugen Biser, jedan inteligentni svećenik iz Zapadne Njemačke, koji je — mislim s pravom — vrlo odlučno naglasio da se Nietzscheov i krščanski nazor ni u kojem slučaju ne mogu pomiriti, da su to dva dijametralno oprečna svijeta koja se do konca, do samog korijena stvari isključuju, pa je svaki pokušaj uspostavljanja dijaloga među njima promašen i unaprijed osuđen na nategnuta i jalova mudrovanja bez ozbiljnijih argumenata.

Jedno od najvrednijih predavanja i najkoherentnije sintetiziranih pod naslovom »Nietzsche et Dostoievski«, dao je poznati muzički estetičar Boris de Schloezer, koji je nedavno zajedno s Marinom Scriabinom objavio vrlo zapaženu knjigu *Problemes de la musique moderne*. Analizirajući i komparirajući Nietzscheov ateizam i bezbožna lica djela Dostojevskog, Schloezer ukazuje na njihovu principijelnu identičnost: ni kod Nietzschea ni kod Dostojevskog ateizam nije povezan uz revolucionarni ateizam njihova doba. Stari Karamazov, Ivan, Raskoljnikov i sva druga snažna lica Dostojevskog, što se bore za ili protiv religije, nisu uopće svoju subjektivnu bitku, svoje patnje identificirali s aktivnom borbom prirodnjački-znanstveno orijentirane inteligencije Rusije toga doba. To nije ni ateizam Büchnera ili Moleschotta, ni ateizam prvih revolucionarnih grupa što se bore protiv klase posjednika. Kod Dostojevskog lica nikad ne govore o potpu-

noj smrti boga, on nije nikad definitivno, zauvijek mrtav, tako da borba protiv boga nikada ne završava već ostaje vječni zadatak i vječna patnja svih radikalnih bezbožnika. Monolog velikog inkvizitora govori najplazibilnije o tom unutarnjem razapinjanju, stravi, bijesu, o tim subjektivnim vlastitim unutarnjim mukama što se odvijaju u neprekidnom monologu s transcendencijom čak i tada kad se ona radikalno negira. Nietzscheov ateizam u biti je iste prirode, to je isto tako subjektivni umjetnički bunt, mukotrpni pohod na boga, protest, povik očajnika u nebo i protiv njega, a ne filozofski argumentirani ateizam jednog Feuerbacha, prirodoznanstveni ateizam empirijskih istraživača ili proleterska negacija religioznog otuđenja na planu socijalne emancipacije, oslobođenje od fideizma, tutorstva i društvenog ugnjetavanja crkve.

Karl Löwith, poznat po svojim vanredno suptilnim i minucioznim analizama u nizu studija i knjiga o Nietzscheu (prije svega u izvanrednoj studiji Nietzsches Philos. d. ewigen Wiederkehr) nije nas iznenadio i oduševio ničim novim i posebno zanimljivim. Bilo je to jedno tipično njemačko, pedantno, profesorsko predavanje nesumnjivog poznavaoca i stručnjaka, koji odbacuje sve nedovoljno argumentirane presmione interpretacije (prije svega one sljedbenika M. Heideggera) ali čije su sve analize doista djelovale suhoparno pa i suviše samouvjereno osobito kad se suoče s tezama i, prije svega, s načinom izlaganja jednog Birault a ili Beaufreta. Od zanimljivih predavanja treba svakako spomenuti ono mladog talijanskog filozofa G. Vattima koji je uz osnovno pristajanje uz Heideggerove teze, dao i nekoliko kritičkih objekcija, smatrajući da Heidegger nije u pravu kad tvrdi da se Nietzsche kreće sav u granicama metafizičkih istina evropske misaone baštine. U kraćim referatima o utjecaju Nietzschea na literaturu francuski kritičar i estetičar Gaede spominjao je i analizirao utjecaje na Gida, Valerya, Malrauxa i Camusa, a njemački lingvista, koji živi i predaje u USA, Reichert utjecaje na R. Musila, E. Jüngera i T. Manna. Dva talijanska izdavača, Colli i Montinari, koji su — usput budi rečeno — s nešto prevelikim samopouzdanjem i važnošću govorili, čini se, o prilično nebitnim vlastitim istraživanjima oko Nietzscheovih tekstova i koji su vrlo tajanstveno i samo u obrisima nagovještavali svoje novo izdanje — referirali su o nekim kriterijima na osnovu kojih će »jednog dana« izdati u Francuskoj i Italiji istovremeno novi kritički prijevod cjelokupnih Nietzscheovih djela. Za okruglim stolom raspravljalo se i na temu Nietzsche i Freud — unutar koje je referent M. Foucault tvrdio da su tri najveća demistifikatora historije ljudske misli bili Nietzsche, Freud i Marx — kao i na temu »Polythéisme et pluralité des moi chez Nietzsche« u kojoj je referent M. Klossowski — Poljak koji već dugo godina živi u Francuskoj — govorio o vječnom vraćanju istog, o funkciji zaborava, o podvojenosti Nietzscheove ličnosti i o drugim, nasumce nabačenim temama na tako patetičan način, s gotovo glumačkim ambicijama, da se ponekad kretao na rubu komičnog. U referatu »L'antiestheticisme de F. Nietzsche« pokušao sam dati neke temeljne karakteristike i granice umjetničkih stvaralačkih vizija i estetsko-filozofskih kontemplacija u djelu Nietzschea, tog tragičnog buntovnog Evropejca, koji nije našao, na razmeđi vjekova, uši za svoje riječi i, neshvaćen, pokušao uzalud estetski-deskriptivno protumačiti sav svoj izvorni prometejski entuzijazam, svoj pohod protiv čitave hipokritske kulture, amoralnog morala, sitnih bogobojažljivih duša, protiv samozadovoljne sreće građanina i njegovog ustaljenog mira.

Na kolokviju, koji je u svakom pogledu bio savršeno organiziran (predsjednik komiteta poznati francuski historičar filozofije Gueroult, a sekretar Deleuze), osim mnogobrojnih predstavnika prije svega iz Francuske i Njemačke, sudjelovali su često i sa zanimljivim intervencijama i diskusijama, filozofi iz Belgije, Italije, Poljske (M. Baczko i Janusz Kuczynski), Švicarske, Čehoslovačke (K. Kosik), USA, Venezuele i Jugoslavije (D. Pejović i ja). Za vrijeme kolokvija bila je izvođena i Nietzscheova muzika — bliska je po unutarnjoj strukturi i melodioznosti Schumannu — za koju je

Boris de Schloezer s pravom rekao da ima otprilike istu vrijednost kao i Wagnerovi tekstovi, bez obzira na to što to doista nije samo muzika nekog amatera i što je nesumnjivo talentirano pisana.

Dobro je bilo i zanimljivo čuti mnoštvo misli, antitetičkih stavova, objekcija pa i zajedljivih polemika što su se vodile u krugu nekoliko značajnih predstavnika evropske filozofske elite. Kolokvij o Nietzscheu imao je svoj smisao on je u cjelini bio još jedna potvrda kako Nietzsche nije samo neka kulturno-historijska ličnost koja je relevantna za povijesno-kronološka istraživanja: na njemu, oko njega, u ime njega ili protiv njega i danas se lome koplja, osmišljava se vlastita filozofska dimenzija i još se uvijek iznalaze novi putovi evropskog mišljenja.

Danko GRLIĆ

KRATKE INFORMACIJE

PREDAVANJA U HRVATSKOM FILOZOFSKOM DRUŠTVU

U ljetnom semestru 1963-64 održana su u Hrvatskom filozofskom društvu u Zagrebu slijedeća predavanja: Predrag Vranicki (Zagreb): »Teorija i praksa« (25. II); Andrija Krešić (Beograd): »Političko društvo i politička mitologija« (10. III); Howard Parsons (Cedar Rapids, U.S.A.): »Man and Woman« (31. III); »The Fulfillment of Man« (31. III); Ivan Babić (Zagreb): »O aktualnosti Deweyeve filozofije« (7. IV); Eugen Fink (Freiburg, Njemačka): »Vernunft in der Maschine« (8. IV), »Zeit und Zeitbegriff bei Aristoteles« (9. IV); Danilo Pejović: (Zagreb): »Suvremeni problemi socijalizma« (21. IV); Veljko Korać (Beograd): »Šta je pokazao Međunarodni filozofski kongres u Mexicu« (23. IV); Marija Brida (Zadar): »Struktura prakse« (5. V); Benson Mates (Berkeley, U.S.A.): »Pseudo-Scotus on the Soundness of Consequentiae« (6. V), »The Existence of Sense-Data« (6. V), Erich Heintel (Beč, Austrija): »Monade bei Leibniz und Begriff bei Hegel« (21. V).

•

SIMPOZIJ I GODIŠNJA SKUPŠTINA HRVATSKOG FILOZOFSKOG DRUŠTVA

Ovogodišnji simpozij i godišnja skupština Hrvatskog filozofskog društva održat će se u Zagrebu od 17. do 19. prosinca. Opća tema simpozija bit će ISTINA I SPOZNAJA. Članovi društva i uzvanici bit će pravovremeno obaviješteni o potankostima programa.

SIMPOZIJ I IZBORNA SKUPŠTINA JUGOSLAVENSKOG UDRUŽENJA ZA FILOZOFIJU

Upravni odbor Jugoslavenskog udruženja za filozofiju odlučio je da se održi simpozij na temu OSNOVNE MORALNE VRIJEDNOSTI NAŠEG DRUŠTVA. Simpozij će trajati tri dana, a nakon toga će se održati izborna skupština Udruženja. Simpozij i izborna skupština održat će se vjerojatno u Vrnjačkoj Banji početkom oktobra 1964. godine.

•

KORČULANSKA LJETNA ŠKOLA

Od 8. do 22. VII 1964. održano je u Korčuli Drugo zasjedanje Korčulanske ljetne škole. U okviru opće teme SMISAO I PERSPEKTIVE SOCIJALIZMA predavalo je oko trideset filozofa i sociologa iz Jugoslavije i iz drugih zemalja. Predavanjima je prisustvovalo 160 slušača koji su također atkivno sudjelovali u diskusijama. Naša i inozemna štampa izvještavala je o radu škole. Časopis Praxis objavit će materijale korčulanskog skupa u broju 2 za 1964. godinu i u broju 1 za 1965. godinu.

NAUČNI SKUP MARX I SAVREMENOST

Nakon I dijela Prvog naučnog skupa »Marx i savremenost«, koji je održan u Beogradu i Aranđelovcu od 17 do 21 decembra 1963 (materijali su već objavljeni u zasebnoj knjizi), održan je u Novom Sadu od 1. do 6. juna II dio ovog skupa. Podnijeto je 21 saopćenje i 11 pisanih diskusija. Saopćenja i diskusije bili su podijeljeni u tri grupe: »Savremeni problemi politike i političke nauke«, »Problemi prelaznog perioda i političke ekonomije« i »Problemi filozofije u socijalizmu«. Knjiga s materijalima novosadskog skupa bit će uskoro objavljena.

•

INTERNACIONALNI ESTETIČKI KONGRES

Od 24. do 28. avgusta 1964. održan je u Amsterdamu V Internacionalni kongres za estetiku. Opća tema kongresa bila je »Inovacija i tradicija«. (Prikaz rada kongresa iz pera M. Damnjanovića donijet ćemo u jednom od narednih brojeva).

•

INTERNACIONALNI KONGRES SREDNJOVJEKOVNE FILOZOFIJE

Internacionalno društvo za proučavanje srednjovjekovne filozofije (Société internacionale pour l'étude de la philosophie médiévale, skraćeno S.I.E.P.M.) održava svoj treći Internacionalni kongres srednjovjekovne filozofije u La Mendola, Trento, Italija od 31. augusta do 5. septembra 1964. godine. Opca tema je »Filozofije prirode u srednjem vijeku«. Na plenarnim zasjedanjima bit će pročitana i prodiskutirana predavanja: R. Klibansky (Montréal): »Platonov Timej u srednjem vijeku«, Tullio Gregory (Rim): »Filozofija prirode u srednjem vijeku prije upoznavanja Aristotelove Fizike«, G. Anawati, O. P. (Kairo): »Filozofija prirode kod muslimanskih mislilaca srednjeg vijeka«, F. van Steenberghen (Louvain): »Filozofija prirode u 13 vijeku«, E.W. Platzek, O.F.M., (Rim): »Pojam prirode Raimunda Lullusa u njegovoj Ars Magna«. (Prikaz rada kongresa iz pera Branka Bošnjaka donijet ćemo u jednom od narednih brojeva).

•

INTERNACIONALNI HEGELOV KONGRES

U organizaciji »Hegelovog društva« (»Hegel-Gesellschaft e.V.«) održat će se od 6. do 11. IX 1964. u Salzburgu V internacionalni Hegelov kongres. Svečano predavanje pri otvaranju na temu »Tragično i racionalno u Hegelovoj filozofiji« održat će J. Hyppolite (Pariz).. Centralna tema kongresa bit će estetika. Među blizu četrdeset prijavljenih referenata nalaze se Th. W. Adorno (Frankfurt am Main), K. Löwith (Heidelberg), T. I. Ojzerman (Moskva), F. Lombardi (Rim), S. Morawski (Varšava), J. Patočka (Prag), T. Pavlov (Sofija) i B. Ziherl (Ljubljana). Ovaj posljednji prijavio je referat »Hegelov utjecaj na slovenačko pjesništvo«. Među unaprijed najavljenim diskutantima nalaze se L. Goldmann (Pariz), C. Luporini (Firenze), A. Schaff (Varšava), G. Lukács (Budimpešta), R. Ingarden (Krakov), M. Lifšic (Moskva). U vrijeme kongresa održat će se i skupština Hegelovog društva na kojoj će se raspravljati o prijedlogu da se slijedeći Hegelov kongres održi u Pragu 1966. godine, s tim da centralna tema bude filozofija prava.

•

KONGRES FILOZOFSKIH DRUŠTAVA FRANCUSKOG JEZIKA

Od 24. do 27. augusta 1964. održan je u Bruxellesu »XII kongres Filozofskih društava francuskog jezika«. Opća tema kongresa bila je ISTINA. Prema prethodnom raspisu rad je trebalo da se odvija u okviru slijedećih sekcija: 1) Ontološka osnova istine, 2) Antropološki izvori istine, 3) Istina u naukama: a) formalnim, b) eksperimentalnim, c) historijskim, d) sociološkim, 4)Istina i jezik, 5) Istina i simbol; 6) Umjetnost i istina, 7) Istina i praksa, 8) Istina i tehnika, 9) Shvaćanje istine kroz historiju filozofije.

INTERNACIONALNI KONGRES ZA LOGIKU, METODOLOGIJU I FILOZOFIJU ZNANOSTI

Od 26. augusta do 2. septembra 1964. održava se na Hebrejskom univerzitetu u Jerusalemu Internacionalni kongres za logiku, metodologiju i filozofiju znanosti. Rad kongresa odvija se u devet sekcija (uz naziv sekcije navodimo ime predsjedavajućeg, a u zagradi ime glavnog govornika i naslov njegova izlaganja): (1) Matematička logika, A. Mostowski, Poljska; (2) Osnovi matematičkih teorija, A. Tarski, S.A.D. (A. I. Maljcev, SSSR: »O metamatematici algebre«); (3) Filozofija logike i matematike, P. Lorenzen, Zapadna Njemačka; (4) Opći problemi metodologije i filozofije znanosti, I. Scheffler, S.A.D. (M. Polanyi, Engleska: »Znanost tacitna i eksplicitna«); (5) Osnovi vjerovatnoće i indukcije, G. H. von Wright, Finska (M. Black, S.A.D.: »Vjerovatnoća i racionalno vjerovanje«); (6) Metodologija i filozofija fizikalnih znanosti, A. Gruenebaum, S.A.D. (O. Costa de Beauregard, Francuska: »Problemi ireverzibilnosti«); (7) Metodologija i filozofija bioloških znanosti, P. Suppes, S.A.D.; (8) Metodologija i filozofija historijskih znanosti, S. Toulmin, Engleska (R. Aron, Francuska: »Da li je moguća kritika historijskog uma?«); (9) Historija logike i metodologije znanosti, W. Kneale, Engleska (A. Church, S.A.D.: »Historija pitanja o egzistencijalnom dosegu«).

*

ALPBACH 1964.

Ovogodišnje dvadesete po redu Internacionalne visokoškolske nedjelje što ih pod naslovom »Evropski Forum Alpbach« organizira Austrijski kolodž (Das Oesterreichische College) održavaju se od 21. VIII do 8. IX Generalna tema je U SREDINI 20. STOLJEĆA, a u radnim zajednicama raspravljaju se, među ostalim, teme: »Materijalizam, idealizam, pozitivizam«, »Fundamentalno istraživanje i pojedinačno istraživanje«, »Demitologiziranje, deideologiziranje«, »Proces fizikalizacije u biologiji«, »Kvantificiranje i kvalificiranje u psihologiji«, »Evropa i Amerika«, »Kršćanska ekumena«, »Apstrakcija i fantastika u umjetnosti«. Među voditeljima grupa predviđeni su L. Kolakowski (Varšava), K. Popper (London), H. Feigl (Minneapolis), P. Feyerabend (Berkeley).

*

FILOZOFSKA DISKUSIJA U AKADEMIJI NAUKA SSSR

U naučnom savjetu Instituta filozofije Akademije Nauka SSSR održana je nedavno diskusija o knjizi B.S. Ukrainceva, A. S. Kovaljčuka i V.P. Čertkova Dijalektika prerastanja socijalizma u komunizam. Predsjedavao je F. V. Konstantinov, a u diskusiji su među ostalim sudjelovali C.A. Stepanjan, G.M. Gak, D.P. Gorski, A.D. Makarov, B.S. Manjkovski, M.M. Rozentalj. Prikaz diskusije donosi časopis Voprosi filozofii, br. 4 za 1964.

*

GODIŠNJI SKUP ZAPADNOG ODJELA AMERIČKOG FILOZOFSKOG UDRUŽENJA

Dok se godišnji skupovi Istočnog odjela Američkog filozofskog udruženja održavaju u decembru, Zapadni odio (American Philosophical Association, Western Division) sastaje se redovno u proljeće. Šezdeset drugi godišnji skup Zapadnog odjela održan je od 30. aprila do 2. maja 1964. u Milwaukeeju. Na skupu je pročitano i prodiskutirano oko 25 saopćenja koja su bila grupirana u sekcije: FILOZOFIJA ČOVJEKA, ETIKA, FILOZOFIJA RELIGIJE, FILOZOFSKI ARGUMENTI, FILOZOFSKA PSIHOLOGIJA, FILOZOFIJA DESCARTESA, JEZIK I FILOZOFIJA, PROBLEM DUH-TIJELO, KAUZALITET I OBJAŠNJENJE. U okviru skupa održani su simpoziji na slijedeće teme: LOGIKA, MISAO i AKCIJA, FILOZOFIJA SANTAYANE, VJEROJATNOĆA I INDUKCIJA, FILOZOFIJA DUHA, ESTETIKA, ETIKA. U vrijeme održavanja skupa u Milwaukeeju je zasijedala i Zapadna konferencija o nastavi filozofije na kojoj se raspravljalo o temi »Nauka u nastavi filozofije i filozofija u nastavi nauke«. Svoje diskusione sastanke održali su također Personalistička grupa i Društvo za kreativnu etiku.

PALMIRO TOGLIATTI

Nakon kratke ali teške bolesti preminuo je u petak 21. kolovoza 1964 drug Palmiro Togliatti.) Smrt ga je zatekla iznenada u 71 godini života daleko od domovine u posjetu zemlji gdje je proveo desetak svojih najburnijih godina kao član Sekretarijata Kominterne. Talijanski komunisti izgubili su svog generalnog sekretara, a međunarodni komunistički i radnički pokret ostaje bez jednog od svojih prvih vođa upravo u momentu najživljeg previranja u njegovim redovima, pa možda i nove polarizacije. Cjelokupna svjetska, a naročito komunistička i socijalistička štampa posvetila je velik dio svog prostora tom događaju, ali je malo tko dosada nešto progovorio o smrti jednog marksista, sociologa i filozofa, možda čak najistaknutijeg modernog političkog mislioca današnjeg marksizma. Na ovom se mjestu želimo u prvom redu spomenuti samo Toglijattija teoretičara.*

Ponajprije njegovom smrću odlazi istaknuti talijanski nacionalni borac, lijevi političar, ali isto tako i revolucionar, a s međunarodne političke scene nestaje jedna snažna ličnost od formata i originalnog stila. No ono što je važnije, s njime odlazi jedan od posljednjih komunističkih leadera koji je u isti mah bio teoretičar i intelektualac, evropski borac lenjinskog tipa ranih dvadesetih godina, koji ostavlja snažan dojam na svoje protivnike i ulijeva poštovanje čak i kod neprijatelja. Usprkos tome što se na nekim oštrim zavojima i u mučnim historijskim trenucima svjetskog radničkog pokreta morao prilagođavati novonastalim situacijama, nitko mu nikada neće moći predbacivati da je gajio dominantne osobine »staljinskih kadrova«, na koje valjda više ne treba trošiti riječi. Prije bi se moglo reći da je Togliatti pripadao onim rijetkim vođama Kominterne koji su u teškim vremenima staljinskih čistki zadržali najviše ljudskog dostojanstva i ostali revolucionarni humanisti, što nije baš mala stvar ni kurtoazna pohvala u stilu: de mortibus nihil nisi bene!

Koji su njegovi prilozi teoriji marksizma?

Kao politički teoretik Togliatti je veoma mnogo napisao o talijanskoj i svjetskoj politici u doba borbe protiv fašizma i svjetske reakcije. Izgleda, međutim, da je središnje pitanje svih njegovih političkih preokupacija ostao odnos socijalizma i demokracije u nacionalnim i internacionalnim razmjerima. U razmatranju toga — čini nam se — centralnog problema današnje svjetske politike

*) Pri završetku štampanja ovog broja primili smo tu vijest te smo smatrali potrebnim da je makar i na ovaj skroman način zabilježimo.

Togliatti je nastojao svagda pokazati kako — barem u najrazvijenijim zemljama Evrope — nema i ne može da bude jednoga bez drugog. Razlog više što su kineski (i drugi!) staljinisti upravo njegove teze uzeli za glavnu metu svojih bjesomučnih napada.

Polazeći od te općenite postavke Togliatti je postavljao i rješavao najsvakodnevnija praktička pitanja, pa i ukazivao na mogućnost osebujnog »talijanskog puta u socijalizam«. Prijetnja atomske katastrofe nije za njega bila jedini razlog borbe za mir u svijetu, nego je Togliatti smatrao da stanovite promjene strukture svjetske ekonomike i politike imperativno traže određenu modifikaciju, pa i »modernizaciju« samoga pojma revolucije. Obnovio je, dakle, talijanski komunizam na taj način što je programski zacrtao novu strategiju i taktiku partije u modernim uvjetima visokorazvijenog industrijskog društva. Borbu za socijalizam zamišljao je gramscievski slobodno na takav način koji sebi može dopustiti i »novost« više raznovrsnih političkih partija s različitim, pa i suprotnim konceptima o budućnosti svoje zemlje. Takav pluralizam afirmirao je kao nacionalnu platformu talijanske KP i nije ga nametao nikome drugom, ali zar ta nova koncepcija »talijanskog socijalizma« ne privlači sve veću pozornost i ne zadobiva također međunarodno značenje?

Takva i slična politička shvaćanja Togliattijeva svagda su bila solidno argumentirana i inteligentno filozofski utemeljena. Svoj revolucionarni humanizam Togliatti duguje nikome drugom do mladome Marxu, kojega je dobro poznavao i o njemu podosta napisao. U vrijeme kada je vladala staljinistička moda da se mladoga Marxa odbacuje kao »hegelovskog idealista« i »buržoasku kontrabandu«, Togliatti je bio jedini komunistički vođa koji ga je odlučno uzeo u zaštitu i reafrmirao taj revolucionarni humanizam i na teorijskom planu:

»Marx« — pisao je on 1955 — »nikada nije neprotivurječno prihvatio Hegelovu filozofiju, pa niti u radovima koji se smatraju najranijima« (K pravilnom razumijevanju nazora Antonia Labriole).

Teoretičar Togliatti znao je dobro odakle izvire humanistički korijen njegove revolucionarne inspiracije i stoga nije dopustio da se Marxa pragmatistički falsificira.

To su samo neki značajni — ali i najodlučniji — momenti što smo ih tek spomenuli u času smrti jednog značajnog marksista političara koji nikada nije prestao da bude i teoretičar. Ozbiljan zadatak čeka one koji će uzeti da vrednuju njegovo djelo u cjelini i istraže ga dublje i detaljnije, a povijest će na kraju izreći svoj neprikosnoveni sud o tom čovjeku.

SURADNICIMA I CITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama (u zagradi navodimo rok za predaju rukopisa):

SMISAO I PERSPEKTIVE SOCIJALIZMA (do 1. IX 1964.)
JUGOSLAVENSKA KULTURA (do 1. XI 1964.)
ISTINA I SPOZNAJA (do 1. I 1965.)
GEORG LUKACS (do 1. III 1965.)
UMJETNOST U VIJEKU TEHNIKE (do 1. V 1965.)
ERNST BLOCH (do 1. VII 1965.)
ŠTA JE POVIJEST (do 1. IX 1965.)

Uz tematski dio časopis ima i slijedeće rubrike (uz naziv rubrike navodimo maksimalnu veličinu priloga izraženu strojem pisanim stranama s proredom):

PORTRETI I SITUACIJE (do 16 strana)
MISAO I ZBILJA (do 16 strana)
DISKUSIJA (do 12 strana)
PRIKAZI I BILJEŠKE (do 8 strana)
FILOZOFSKI ŽIVOT (do 6 strana)

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Ul. Đ. Salaja b.b. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

CIJENA 160 DINARA